



**Escuela de Biodanza del Litoral**  
Paraná, Entre Ríos, Argentina

# **El sujeto sin esencia**

Elementos sociológicos para una revisión  
del concepto de subjetividad en la teoría de Biodanza

por **Natalio Pagés**

Monografía final para la titulación  
como Facilitador de Biodanza

Paraná, Entre Ríos, Argentina  
Marzo de 2009



# Índice

Prefacio..... 4

## *El sujeto sin esencia*

I – Teoría y discurso..... 8

II – Un animal social..... 19

III – La política de lo sexual..... 43

Conclusión..... 57

Bibliografía..... 61

## Prefacio

La presente monografía fue construida en torno a diversas intenciones. Me gustaría explicitarlas brevemente, para allanarle un poco al lector el camino por venir.

La primera de ellas es de índole personal, y persigue un objetivo específico, común a todas las monografías de fin de curso: titular como facilitador de Biodanza.

Una segunda intención, más o menos explícita en el transcurso del escrito, responde a la tentativa de unificar inquietudes, pasiones, conocimientos y adscripciones teóricas varias; al deseo de avanzar en una reflexión personal sobre la posible coherencia interna de distintas convicciones, de distintas formaciones, de distintas posturas teóricas. Aunque no se revele de inmediato en la lectura del texto, esta intención constituye el trasfondo de los intereses por los que fue escrito, de las razones por las que se encuentra frente a los ojos de quien se aventura a leerlo.

Este objetivo, si bien todavía un poco personal, se traslada al mismo tiempo hacia un tercer propósito, mucho más general e irremediamente teórico: rastrear los desafíos que la teoría sociológica post-estructuralista le plantea al cuerpo teórico de Biodanza; pensar qué tipo de retos encontramos en nuestro camino frente a los desarrollos teóricos de la *Fenomenología Social* y el (a veces así llamado) *Constructivismo Social*.

Este tercer propósito del trabajo se encuentra en un nivel distinto, asociado a un necesario proceso de actualización de la teoría a partir de la cual trabajamos, y a través de la cual, al mismo tiempo, conceptualizamos y concebimos nuestra tarea.

En la presentación académica de la Tesis post-doctoral de Stück –cuyo informe puede leerse en *Danzar hacia la salud, Investigaciones empíricas de Biodanza*<sup>1</sup>– el tribunal de la Universidad de Leipzig criticó algunos aspectos del modelo teórico de Biodanza. Sus cuestionamientos estaban dirigidos principalmente al énfasis puesto en la teoría de los instintos, y a la necesidad de renovar y ampliar el modelo en torno a fundamentos modernos del comportamiento humano<sup>2</sup>.

Sin buscarlo deliberadamente en un principio, esta monografía acabó siendo un primer intento en esa dirección, una contribución pequeña, un humilde aporte de elementos que nos permita repensar y seguir trabajando sobre la concepción del sujeto y sus implicancias.

---

<sup>1</sup> Stück, Marcus y Alejandra Villegas, *Zur Gesundheit tanzen? Empirische forschungen zu Biodanza*, Schibri-Verlag, Leipzig, Alemania, 2008.

<sup>2</sup> *Ibíd.* Pág. 505.

Si bien los planteos aquí expresados se alejan de las propuestas realizadas en Leipzig, relacionadas con la Teoría de la Motivación en Psicología, y a los conceptos de “demanda” y “motivo” como contraposición a los aspectos teóricos del instinto, creo que esta monografía se extiende en el mismo sentido *básico*, es decir, en la posibilidad de promover, acentuar y acrecentar las discusiones alrededor del modelo teórico de Biodanza, renovarlo, ponerlo a prueba, empírica o teóricamente, y nunca autosatisfacernos, embobarnos o inmovilizarnos ante él; trabajar juntos, proponer nuevos marcos de referencia, dejar preguntas abiertas, opciones, lugares hacia donde ir. Si este texto puede servir a ese objetivo; si logra ser sujeto de futuras discusiones, abrir interrogantes, avivar un poco el fuego de la curiosidad, habrá logrado su propósito principal.

En su aspecto estructural, esta monografía está compuesta por tres partes y una conclusión. La primera parte sirve de extensa introducción, un poco como marco teórico, un poco como horizonte, un poco como primeros apuntes de lo que se va a tratar. La segunda contiene el desarrollo teórico principal, en donde se exponen ideas de diversos autores, incluso de diversas escuelas, y se intenta una unificación crítica respecto al *campo* de Biodanza. La tercera parte intenta hacer más concreta la discusión planteada en la segunda sección, exponiendo las diferentes dinámicas teóricas a partir de las cuáles podemos pensar al sujeto y sus diferencias, pero aplicadas a un tema específico, en este caso, la sexualidad. Por último, la conclusión es simplemente eso, un pequeño *racconto* – sutilmente más personal que el resto del escrito– a través del cual expongo las razones por las cuales creo que hay todavía mucho trabajo por hacer. Es también una invitación a seguir realizándolo juntos, acompañándonos.

Finalmente, solo me resta decir que “seguir acompañándonos” no es una expresión arbitraria. En este caso, es una expresión justa, ya que le hace justicia a todos aquellos que, sin haber usado sus lapiceras, escribieron este trabajo conmigo.

No hubiera escrito una sola palabra sin el acompañamiento afectivo y la creación compartida que nacieron de cada uno de los encuentros vividos durante las cursadas de la formación docente en Biodanza.

Quiero agradecer intensamente a todos mis compañero/as de Escuela y Grupo, verdaderos compañeros, brazos que sostienen y manos que acarician, amigos profundos.

A Rolando Toro, por su hermosa y valiente teoría, y por las sutiles lágrimas que me brotan al leer su poesía.

A Cezar Wagner, por sus escritos, iluminadores y certeros, por afinidad, por su continua pedagogía política.

A Gastón Andino, Terezinha Vargas, Feliciano Flores, Iliana Álvarez y Pablo Bulba, por sus palabras y abrazos, por la cercanía que suscitan a la distancia, por su conocimiento sobre Biodanza, por su afecto y su compromiso, por las risas compartidas, por su amor y sus cuidados, por ser tan buenas personas.

Y sobre todo a mis viejos, por su amor construido en reciprocidad, por sus abrazos y alientos, por su compañía constante, por contagiarme de tantas cosas hermosas; pero principalmente por su férreo compromiso político, por no estar nunca a la venta, por demostrarme en hechos que los años no traen el conservadurismo, por construir y construirse a partir de lo que desean, y luchar por ello todos los días.

El humanismo consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución; el reformismo en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. La acción revolucionaria se define por el contrario como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura.

MICHEL FOUCAULT

# I

## Teoría y discurso

Si por ilustración y progreso intelectual entendemos la liberación del hombre de la creencia supersticiosa en las fuerzas del mal, en hadas y demonios, en el ciego destino –en suma, la emancipación del temor–, luego la denuncia de lo que habitualmente se llama la razón es el mayor servicio que se pueda prestar.

MAX HORKHEIMER

Todos nosotros somos sujetos vivientes y pensantes. Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar, y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar. Todo el mundo actúa y piensa a la vez.

MICHEL FOUCAULT

Comenzar la redacción de una monografía nunca es tarea sencilla. Cuando se apoyan los dedos sobre las teclas o se toma por primera vez la lapicera, se siente el comienzo de algo que inmediatamente va a ser terminado, aunque el proceso medido en tiempo cívico pueda tomar días, semanas, meses o años. El principio tiene siempre ese pequeño sabor a final, a cierre: podría decirse que presenta ese tono por el simple hecho de ser una anticipación.

Esta introducción no es ajena a esas características. Se pretende aquí dibujar las primeras líneas de un mapa que atraviese el trabajo por venir; no es de ningún modo un pequeño resumen que el lector fatigoso pueda leer rápidamente, ni la definición exacta de lo que se hará de aquí en adelante. Podemos decir que es una primera instancia reflexiva, un primer espacio para poder resolver en la propia escritura hacia dónde se seguirá construyendo el trabajo, cuáles son las fronteras y los márgenes a los que se limitará, cuáles serán sus preocupaciones fundamentales, desde qué perspectiva se intentará abordarlas. De todas maneras, nada de todo esto pretende presumir de exhaustivo, ni esta introducción, ni la monografía en su totalidad. Si hay algo que este trabajo no pretende, ni siquiera desde su primer paso –la primera tecla golpeada–, es exhaustividad.

La monografía que aquí comienza nace desde el deseo, aunque –por qué no decirlo– también de la frustración, algunas veces de la rabia, y muchas otras de la esperanza.

Recobrar el aspecto político de la vida, redescribirlo, recuperarlo y revalorizarlo es el objetivo fundamental, básico, de esta monografía. Trasladar esa revalorización a la esfera de Biodanza es el segundo paso a realizar. Sin embargo, no es una tarea tan sencilla como parece en primera instancia, pues recuperar la importancia de lo político y acentuar las

características esencialmente políticas del sistema Biodanza, nos coloca ante ciertas barreras, peligros e incomodidades.

En primera instancia, creemos<sup>3</sup> que en las últimas décadas la política ha sido devastada como concepto y nos hemos trasladado nuevamente a una peligrosa esfera de lo biologizante, de determinismo mecánico, de sencillo objetivismo. Esta dinámica, sobretudo a partir de una recuperación –más o menos ortodoxa– de la teoría psicoanalítica freudiana, niega toda posibilidad de constituir una teoría social del sujeto. Este discurso, paradójicamente político, recupera una antigua negación del ser social, del sujeto político y de su configuración fundamentalmente relacional, en definitiva, del *ser-en-el-mundo-con-otros*.

¿Por qué planteamos este problema en Biodanza? ¿No se nos presenta acaso como una salida a este tipo de negación teórica del sujeto? Los que amamos la teoría de Biodanza, observamos en ella una gran posibilidad de transformación cultural, en términos teóricos, pero sobretudo en sentido práctico: en la vida de los sujetos, en la organización social y política de los hombres. El vector fundamental que plantea el principio Biocéntrico es, para nosotros, la base que debería guiar los pasos de las transformaciones políticas en el mundo de hoy.

De todos modos, aun asumiendo este interés, no podemos negar que las teorías y los discursos se encuentran relacionados de manera continua y dinámica con las relaciones que los sujetos mantienen entre sí, con su forma de organizarse, con sus luchas, sus encuentros y desencuentros. No podemos idealizar el espacio constante de pugna entre los sujetos y los grupos sociales, la continua definición y re-definición de reglas, ni hacer una imagen romántica del mundo social. Las teorías derivan de este proceso social complejo y van hacia él mediante un proceso de doble hermenéutica: la relación entre el mundo social (la *praxis* de los actores) y la teoría es una relación dialógica.

“El hecho de que los ‘hallazgos’ de las ciencias sociales puedan ser comprendidos por los actores (a cuya conducta se refieren dichos hallazgos), no implica que la cuestión pueda o deba marginarse<sup>4</sup>, ya que integra su verdadera naturaleza. Las relaciones

---

<sup>3</sup> Convencido de que todo acto de construcción -o deconstrucción- teórica o práctica no puede sino ser el resultado de un esfuerzo colectivo, usaré varias veces durante la monografía la primera persona del plural. Aunque el autor tome responsabilidad individual por lo escrito, es un paso (aunque pequeño y simbólico) para conformar lo que debería ser un *movimiento* teórico, que surja de las Escuelas en forma colectiva, como construcción grupal (debate, crítica, oposición y superación mediante) del conocimiento común.

<sup>4</sup> Como quisieran hacerlo los teóricos positivistas, representados en las figuras típicas de Popper, Nagel y Hempel. Para el positivismo, la relación entre teoría y realidad social ha sido siempre un estorbo, y todos sus proyectos epistemológicos han intentado frenar o buscar la forma en que esta relación no interrumpiera el devenir del conocimiento social objetivo. El dialogo entre teoría y sociedad es solo una molestia para la

dialógicas son una bisagra que conecta con los dos modos de relación de las ciencias sociales en su compromiso con las sociedades mismas: contribuyendo a formas de dominación-explotación o promoviendo la emancipación”<sup>5</sup>.

En este sentido, es innegable que las teorías desarrollan, no por sí mismas sino mediante la continua actualización práctica de las mismas, un *campo* específico de saberes, un espacio semi-delimitado de conocimiento, en el cual la teoría es puesta en juego por sus profesionales. Este *campo* social de saber, refiere al conocimiento –en sentido amplio– de sus operarios, de sus agentes, a su saber teórico y práctico, a la forma en que llevan adelante *naturalmente* su tarea. Ese saber compartido, naturalizado, innegable, es el espacio en que la teoría, como base de ese conocimiento, se transforma en discurso –en tanto puesta en movimiento– y configura una *cultura* específica de ese campo.

En definitiva, es muy complejo definir la distancia entre la teoría y su campo de acción. La forma de organizarse socialmente avalada, justificada y “creada” a partir de un saber teórico particular, no está distanciada de la teoría en-sí, no es algo separado y distinto. Toda teoría lleva consigo mucho más de lo que dice, mucho más que palabras en una hoja, pues el saber que configura –un saber de origen social– a partir de ciertas problemáticas y buscando ciertas soluciones, es aplicado prácticamente por los sujetos reales que configuran su *campo*. Es entonces que la teoría desarrolla todas sus posibilidades adyacentes.

Como bien lo ha desarrollado Bourdieu en *El Sentido Práctico*, la negación del sujeto, en tanto sujeto social, ha sido una de las claves del positivismo, del estructuralismo lingüístico, del subjetivismo psicoanalítico y del existencialismo sartreano. Esto no quiere decir que el saber sociológico nos libraré de esos problemas como un insecticida teórico, sino todo lo contrario: que las teorías con cualquier tipo de pretensión sociológica, deben realizar un enorme esfuerzo para superar el dualismo sujeto-objeto, actor-estructura, historia-subjetividad. Lo que nos revela esta mirada, es el propio riesgo de muchas teorías con honestas pretensiones emancipadoras. Las posibilidades “ocultas” de una teoría no refieren a lo que exponen explícitamente o a sus

---

realización de predicciones valederas, nada más; un palo en el camino (en forma de “autorrealizaciones” o “profecías autonegadas”) del gran objetivo científico: la construcción de leyes sociales naturales y la predicción acertada de acontecimientos futuros.

<sup>5</sup> Giddens, Anthony, *Perfiles y críticas en Teoría Social*, en Perla Aronson y Horacio Conrado (compiladores), *La teoría social de Anthony Giddens*, Oficina de publicaciones del Ciclo Básico Común (UBA), Buenos Aires. Pág. 94.

deseos políticos inmediatos, sino a todas sus posibilidades en tanto discursos con status de verdad dentro de su propio campo.

De todas formas, es demasiado fácil atribuirle a “errores humanos”, equivocaciones sin intención o incluso intencionales, el tipo de relaciones sociales que configuran la estructura institucional que deriva de una teoría. El problema del Estado, de la policía, de la cárcel, de los psiquiátricos y de cualquier institución social que queramos sumar a la lista, no debería ser un problema a trabajar en términos de error o desviación, pues se transforma inmediatamente en una velada justificación de ese mismo accionar. En este sentido Foucault coloca al discurso reformador de la prisión (que ya se ha extendido por dos siglos) como parte fundamental del propio funcionamiento y reproducción del accionar carcelario. Es ese discurso que reclama la reforma denunciando, no la génesis que ha constituido ese campo o las posibilidades germinales del saber teórico que lo ha configurado, sino la necesidad del “regreso a las fuentes” sin tocar, sin revisar, sin observar los problemas que esa propia teoría ha generado.

De esta forma, nos ahorramos toda posibilidad de maniqueísmo e individualismo conceptual. La historia la hacen los sujetos, todo saber deriva de la vida cotidiana y de los problemas prácticos con los que se enfrentan los sujetos. Deriva del mundo social y va hacia él, pero las instituciones sociales no son responsabilidad única de un sujeto individual, de un Lenin, de un Hitler o de un Gandhi. Todo conocimiento social, objetivado en la teoría, contiene muchas opciones no exploradas.

¿Qué de todo esto nos importa en Biodanza? En definitiva, que nada de todo lo dicho escapa a la conformación de un saber específico en nuestro *campo*. La construcción de una técnica, de un conocimiento aplicado, y de una organización institucional derivan fundamentalmente de una teoría, en nuestro caso de la teoría de Toro. Esta base conceptual, a partir de la cual trabajamos, no es un conjunto de palabras inamovibles, una estructura (en el sentido de Saussure) que organiza nuestras acciones, algo a lo que referimos sin nunca transformarlo. Cada una de nuestras acciones, como agentes profesionales e institucionales en Biodanza, es una continua renovación práctica del contenido de ese marco, mediante el desarrollo de lo que podríamos llamar un *sentido común* o una *cultura*. El desarrollo de esta cultura, como la de cualquier otra, en cualquier otro campo de acción, no es un desarrollo sin pugnas, sin contraposiciones, sin lucha. Y es a partir de esta aplicación discursiva de la teoría, donde podemos empezar a observar sus *efectos* reales en términos políticos.

Aunque en un primer acercamiento pueda resultar un tanto complejo, pretendemos que toda crítica a lo largo del presente trabajo sea encarada como un problema teórico, es decir, explicitando sus riesgos conceptuales, la posibilidad latente de esa teoría en términos políticos, su efecto real en las relaciones entre los sujetos que la ponen en juego. Creemos que es parte importante de establecer una teoría social (necesariamente política) hacer la crítica de toda formación teórica en tanto dispositivo, en tanto discurso con efectos de poder, en tanto define un campo de saber mediante el establecimiento de un tipo de verdad indiscutida.

Foucault planteaba, al referirse al Gulag soviético, una mirada metodológica básica:

No tratar de interrogar la cuestión Gulag a partir de los textos de Marx o de Lenin, preguntándose por medio de que error, desviación, ignorancia, distorsión especulativa o práctica, la teoría ha podido ser traicionada hasta tal punto. [...] Mejor que buscar en estos textos lo que podría condenar anticipadamente el Gulag, se trata de preguntarse que es lo que, en ellos, lo ha permitido. [...] La Cuestión del Gulag no debe plantearse en términos de error (conversión teórica) sino de realidad<sup>6</sup>.

En este sentido, desde nuestro punto de vista, Foucault ingresa en vinculación esencial con una tradición filosófica kantiana-husserliana.

Resalta la importancia de los efectos del discurso en términos sociales y la culminación de las prácticas que ese discurso puede instituir no como *desviación* o traición –lo que generaría nuevamente el regreso acrítico a las sagradas escrituras– sino como efecto o funcionalidad de ese mismo discurso, como posibilidad. Debemos observar en la teoría, y en todo juego de verdad que instauro un saber legitimado, el germen de las estructuras sociales que se constituyen a partir de esos juegos, de esas pugnas discursivas; la génesis misma del sujeto social, en tanto sujeto configurado por su rol, su presencia y su práctica constante en esas redes complejas y relacionales, nunca escindido de esos juegos de verdad, nunca distante a esas relaciones de poder.

No podemos separar, lamentablemente, a la teoría marxista de los experimentos soviéticos. Lo cual no significa, bajo ningún aspecto, atribuirle a Marx la responsabilidad de la masacre estalinista. Sin llegar a ese absurdo, se plantea un espacio en el cual la teoría –a través de los actores sociales que la encarnan como discurso– se enfrenta con la realidad y desarrolla un tipo de práctica social. En este sentido, el Gulag ha sido la

---

<sup>6</sup> Foucault, Michel, *Un dialogo sobre el poder*, Alianza, Buenos Aires, 1995. Págs. 74-75.

aplicación de un tipo de interpretación y desarrollo de la teoría marxista, como también lo fue el genocidio en Camboya. La configuración de un racismo socialista no puede separarse absolutamente de las posibilidades teóricas latentes en el materialismo dialéctico. Nunca diremos que la teoría de Marx generó, determinó, llamó o anticipó las prácticas del estalinismo; sin embargo, fue el campo político del marxismo el que lo llevó a cabo y fue la propia teoría marxista la que justificó las tareas más nefastas. No podemos, como muchas veces se ha hecho, negar esta realidad por amor a una teoría, en este caso el marxismo, sino revisar, a partir de ese mismo amor, aquello que subsiste en la teoría y que ha constituido la base de esa posibilidad.

Aquí nos encontramos, finalmente, con nuestra adorada analogía conceptual, pues aunque el *campo* de Biodanza (su puesta en juego y su institucionalización) nunca ha llegado a este tipo de prácticas, también se nos presenta muchas veces como una frustración. El desarrollo de una empresa multinacional que hace de un campo del conocimiento humano una marca registrada, la neo-liberalización de muchos textos teóricos que circulan por Internet, la construcción de claustros cerrados, de espacios diferenciados de status político y económico dentro de la organización institucional, la negación del desarrollo teórico por fuera de la oficialidad, la imposibilidad de discusión en ámbitos numerosos, la aplicación de discursos instintivistas –que apelan a una manipulada animalidad– para justificar y naturalizar la propiedad privada, la violencia simbólica y concreta hacia la mujer en los grupos, la negación de la posibilidad de construir teoría en base a la necesidad de “vivenciar” en lugar de “pensar”, la proliferación de una serie de dualismos teóricos enmascarados de teoría biocéntrica, se nos presenta como *realidad* ineludible.

No podemos, por mucho amor que tengamos hacia Biodanza, creer que este proceso se encuentra completamente desligado del saber fundamental de nuestro *campo*, de los conceptos que nosotros mismos aplicamos como ineludibles y naturales. Debemos regresar, con respeto pero sin miedo, a nuestra teoría y plantearnos nuevamente sus inconvenientes, sus inconsistencias, por más pequeñas o ridículas que nos puedan parecer; pues en la configuración de nuestro discurso también se encuentran los efectos no deseados de su aplicación. En nuestra propia tarea, debemos tener bien en claro a qué nos referimos con cada uno de los términos que aplicamos, con cada una de las relaciones conceptuales que establecemos. Solo así, discutiendo lo indiscutible, buscando superaciones teóricas constantes para cada uno de los problemas prácticos y políticos que se nos presenten alrededor de nuestro saber –y de la aplicación de ese saber–, avizorando

problemas sin encontrar aún soluciones, definiendo conflictos sin tener salidas propuestas, derribando naturalidades y habitualidades, podremos reconfigurar comunitariamente el efecto deseado de nuestra teoría y su aplicación.

La teoría de Biodanza también presenta riesgos, usos funcionales en la construcción de relaciones de dominación. El mundo de las hadas y los demonios nos persigue como una posibilidad latente, y el fetichismo religioso –cuya función conservadora y reaccionaria ya había señalado Marx– regresa por arte de magia, como fuente de la supuesta espiritualidad y justificación del dogmatismo y las purgas higienistas.

No estamos haciendo aquí una diferenciación sencilla, sabemos bien que nada de lo que estamos diciendo se sostiene sobre una dicotomía blanco-negro. No decimos que toda ciencia es una cueva de positivismo ni que la religiosidad se nos revela como puro dogmatismo; estamos intentando observar los riesgos conceptuales de una teoría en términos del discurso que instaura y el tipo de efecto político (en la constitución del orden social) que puede contener.

En *Modernidad y Holocausto*, Bauman reconoce en las formas políticas de la modernidad (la democracia burguesa) el germen de la *posibilidad* del genocidio. Pero de ninguna forma plantea que el exterminio masivo se instaure como la única posibilidad de resolución de los problemas que encarna la modernidad y la racionalidad instrumental. Esas tensiones, esos conflictos, pueden resolverse por caminos opuestos, superadores, humanizantes. Ese es nuestro deseo, esa es para nosotros la base de la tarea de Biodanza. Percibimos, en nuestro quehacer como bailarines de la vida, la necesidad de construir una danza política, de politizar toda acción de nuestra vida cotidiana como única posibilidad de liberar al sujeto de las redes que lo sostienen, de los límites que se le oponen como inamovibles.

Toda teoría que refiera a lo humano introduce un tipo de concepción del sujeto, una definición –explícita o no– de lo que el sujeto es, de las cosas que lo definen, de las razones por las cuales se conduce como lo hace, de las necesidades para su transformación, de las raíces de su subjetividad.

En este sentido analizaremos aquí los límites que la propia teoría le plantea al sujeto en el proceso de su constitución, al instituirse necesariamente como discurso y por lo tanto como parte de un *dispositivo*<sup>7</sup> con efectos políticos específicos. Cómo toda teoría

---

<sup>7</sup> Nos centramos en la definición que Edgardo Castro, en base a los escritos de Foucault, realiza de la noción de dispositivo reconstruyendo sus principales características:

tiene efectos políticos en su aplicación, es un deber ético volver sobre ella, removerla en sus cimientos, generar incomodidades, llevarla hasta los límites, exagerarla, exponerla, utilizarla de todas las maneras posibles, manipularla como una forma de ver sus posibilidades y comprender, en última instancia, que tipo de sujeto instaura, a que tipo de sujeto define, como se relaciona en sus efectos de poder con los agentes sociales. Recién entonces, podremos hacernos la enorme pregunta: ¿Estamos llevando a cabo una teoría de la emancipación?

En el planteo básico de Husserl, conseguir conocimiento fenomenológico válido solo puede realizarse desde una reducción inicial –a partir de la actitud natural– mediante “la puesta entre corchetes de los juicios acerca de la realidad que hacemos en el curso de nuestra actitud cotidiana y no reflexiva con la que aceptamos las cosas tal cual las percibimos, sin interrogarnos acerca de sus fundamentos”<sup>8</sup>. Este precepto fenomenológico, que Tiryakian observa como complemento de la norma sociológica de Durkheim, es constitutivo del interés genealógico de Foucault; en tanto afirma la necesidad de una crítica de los valores establecidos, dejar de tomar la existencia de esos valores “como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda”<sup>9</sup>. Foucault plantea este trabajo como la tarea fundamental y la razón de ser de todo intelectual:

El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás; estriba más bien en cuestionar, a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las evidencias y los postulados, en sacudir los hábitos, las formas de actuar y de pensar, en disipar las familiaridades admitidas, en retomar la medida de las reglas y de las instituciones y a partir de esta reproblematicación (en la que desarrolla su oficio específico de intelectual) participar en la formación de una voluntad política (en la que tiene la posibilidad de desempeñar su papel de ciudadano)<sup>10</sup>.

---

a) El dispositivo es la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, lo dicho y lo no-dicho. b) Establece la naturaleza del nexo que puede existir entre estos elementos. Por ejemplo, el discurso puede aparecer como programa de una institución, como un elemento que puede justificar u ocultar una práctica, o funcionar como una interpretación a posteriori de esta práctica, ofrecerle un campo nuevo de racionalidad. c) En tanto formación que en un momento dado surge para responder a una urgencia, tiene una función estratégica. d) Se define por su génesis: un primer momento del predominio del objetivo estratégico y un segundo momento de la constitución del dispositivo propiamente dicho. e) Una vez constituido, permanece tal en la medida en que tiene lugar un proceso de sobredeterminación funcional: cada efecto, positivo o negativo, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste. Castro, Edgardo, *Michel Foucault: Sujeto e Historia*, Tópicos, Santa Fe, 2006.

<sup>8</sup> Tiryakian, Edward A., *La fenomenología existencial y la tradición sociológica*, en Remmling, Gunter W. (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. Pág. 382.

<sup>9</sup> Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1975. Pág. 23.

<sup>10</sup> Foucault, Michel, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985. Págs. 229 y 230.

Vemos con claridad como el proyecto de Foucault se enmarca dentro de una tradición sociológica que refiere a poner en juego un cuestionamiento radical de las definiciones que se constituyen culturalmente. Este cuestionamiento, del conocimiento propio y del conocimiento recibido, constituyente de nuestro esquema de significatividades, de nuestra situación biográficamente determinada –en términos schutzianos<sup>11</sup>– es, claramente, el primer paso de una tarea metodológica que deviene de una cierta concepción de lo social: “Todo lo que nos es propuesto, en nuestro saber, como de validez universal respecto de la naturaleza humana o de las categorías que es posible aplicar al sujeto exige ser verificado y analizado”<sup>12</sup>. La extremación de la duda, en tanto primer método a seguir, parece estar asociada, no solo a una *estrategia* general implícitamente fenomenológica, sino además, a una preocupación política impostergable: hacer la historia del presente.

Queremos situarnos, humildemente, en la continuidad de ese proyecto. Queremos traer nuevamente sobre la mesa la preocupación sociológica de una *teoría del sujeto*, la necesidad latente de observar las configuraciones sociales (políticas) de la subjetividad y librarnos al mismo tiempo de todo determinismo conceptual, de toda forma de discurso que limite las posibilidades de lo humano, de todo naturalismo, de todo subjetivismo psicológico-existencialista, así como de todo objetivismo económico-social.

El abordaje foucaultiano sobre los fenómenos sociales, que privilegia, casi como ningún otro, la importancia de volver a las cosas mismas, tal como se presentan en su realidad actual, nos resulta sumamente adecuado para desentrañar los rasgos ontológicos de lo social. Toda objetivación (socialmente naturalizada) que, en apariencia, permanece por sobre los sujetos como realidad-verdad absoluta, es sometida por el análisis de Foucault a un proceso de deconstrucción que des-cubre el entramado medular de sus cimientos y penetra en las bases intersubjetivas que la sostiene.

Es así que se instaura, desde nuestra mirada, una gran preocupación sociológica, una empresa compartida: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado”<sup>13</sup>.

Como bien decía Giddens, en esta frase se esconden los mayores cimientos de la sociología y su relevancia histórica: poner bajo la luz los procesos mediante los cuales los sujetos se instauran como artífices de su propio destino, pero comprendiendo que ese

---

<sup>11</sup> Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.

<sup>12</sup> Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Vol. IV, Gallimard, Paris, 1994. Pág. 633.

<sup>13</sup> Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Agebe, Buenos Aires, 2003. Pág. 17.

destino esta constituido socialmente y que las acciones de los propios sujetos encargados de construirlo son resultado de su ser-social, de su configuración relacional, de los procesos histórico-sociales de su subjetivación.

Tratar de desligarnos de ambos polos, dos esquinas de esta dialéctica obturada, borrar de nuestros ojos a ángeles, hadas y demonios, y superar, al mismo tiempo, al objetivismo positivista, no es una tarea sencilla. Es un enorme proyecto teórico que supera las posibilidades, no solo de un trabajo aislado, sino incluso las de un autor individual y toda su carrera. Sin embargo, no podemos hacer otra cosa que sumarnos entusiastas a ese desafío. Debería ser ésta, antes que cualquier otra, la primera tarea intelectual de un movimiento en búsqueda de la superación humana de la crisis ética y afectiva del presente.

## II

### Un animal social

Cuando una clase social se encuentra en estado de degeneración y debe dejar el escenario de la historia, su ideología comienza a repetir que el hombre es ante todo un animal, y a la luz de esta opinión se dedica a rever todos los valores del mundo, principalmente los de la historia, en detrimento del segundo término de la fórmula aristotélica –el hombre es un animal *social*–, que se olvida absolutamente.

MIJAIL BAJTÍN

Solamente si nuestros movimientos restauran su sentido vinculante, lograremos renacer del caos obscuro de nuestra época. Estamos demasiado solos en medio de un caos colectivista, hay un modo de estar ausente con toda nuestra presencia.

ROLANDO TORO ARANEDA

El texto de Bajtin, *Más allá de lo social*, encarna una de las primeras críticas intensas y estructurales a la teoría freudiana. Una crítica que, de diversas formas y desde distintos campos, retomarán autores como Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Michel Foucault y Pierre Bourdieu. Ese trazado, que contiene preocupaciones filosóficas latentes en la teoría social, es una crítica que solo tangencialmente se preocupa por la figura de Freud –especialmente en los textos de Foucault y Bourdieu.

En el caso de Bajtin, se dedica a hablar mucho más del *freudismo* que de Freud, en tanto considera que algunos logros de la teoría freudiana fueron devastados por su propia escuela antes que cualquier otra. Es interesante observar como la teoría no define su existencia por fuera de la interpretación y distribución de la misma. Los textos no colocan límites a su desarrollo social<sup>14</sup>. En este sentido, podríamos también hablar de un *biodanzismo*, es decir, de una forma de interpretar, resaltar y distribuir la teoría de Toro Araneda. Pero más allá de esto, en todos los autores nombrados, la recuperación del sujeto *social* demanda una renovación conceptual alejada de la *episteme* psiquiátrica que, de una manera u otra, sobrevive en la escuela freudiana.

Pretendemos preguntarnos aquí: ¿Existe la posibilidad de definir al sujeto, a su subjetividad y a su accionar sin concebirlo como un sujeto que es constituido por su relación con los demás? ¿Se puede concebir a un sujeto esencial que debemos liberar, al sujeto escondido debajo del sujeto que vemos, al sujeto natural? ¿Podemos definir la

---

<sup>14</sup> Un interesante texto de Bourdieu en el que trabaja estas cuestiones, puede encontrarse en: ¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México D.F., 1997. Pág. 11-23.

forma inmutable del sujeto, al primer sujeto que se encuentra con el mundo, a su primera percepción, la forma en que ese sujeto sin mundo configura el mundo que observa?

La teoría de Biodanza no es ajena a esta enorme preocupación por el sujeto, pero mantiene aún la posibilidad de olvidarse del sujeto social si no exageramos su necesidad absoluta, su importancia vital. La relación que Biodanza establece con la filosofía fenomenológica y, en cierta forma, con el psicoanálisis, debe ser revisada, restablecida, repensada.

La recuperación conceptual de nuestra animalidad, la gran tarea de reconocernos como mamíferos, seres biológicos, seres vivos, cósmicos, universales, es fundamental para nuestras intenciones políticas. Como bien plantea Toro:

En un mundo como el nuestro, de hambre, genocidio, tortura, delación y abandono infinito, ¿cómo es posible ponerse a bailar? A primera vista parece una inconsecuencia. Sin embargo, mi propuesta no consiste sólo en danzar, sino en activar, mediante ciertas danzas, potenciales afectivos y de comunicación que nos conecten con nosotros mismos, con el semejante y con la naturaleza. [...] Biodanza propone restaurar en las personas (a nivel masivo) la vinculación originaria a la especie como totalidad biológica<sup>15</sup>.

Ese reconocimiento trascendente de todo lo vivo es, al mismo tiempo, la génesis de una valorización intrínseca de lo viviente y la clave de un accionar político transformador. Nuestra animalidad y nuestra pertenencia al cosmos, negada por la racionalidad instrumental que instaura el iluminismo, es lo primero que debemos recuperar si deseamos superar las bases de las relaciones de dominación que nos someten, que limitan nuestras propias posibilidades humanas de despliegue, de libertad, de amor.

Pero esta tarea esencial no esta completa si olvidamos que nuestro trabajo en Biodanza es un trabajo *cultural*<sup>16</sup>, que nuestro mundo es un mundo social, percibido, interpretado y construido intersubjetivamente. Recuperar nuestra animalidad, pero jamás en detrimento de nuestro ser social. Creemos inadmisibles pensarnos de otra manera,

---

<sup>15</sup> Toro Araneda, Rolando, *Modelo teórico de Biodanza*, Curso de formación docente, IBF, 1998.

<sup>16</sup> Hablamos de cultura en tanto asumimos nuestro papel pedagógico y productivo. El concepto de cultura refiere a la doble constitución: de ser humano a sujeto conocedor (realidad mediante) y de sujeto a constructor de realidad. La *cultura*, ese espacio discursivo y práctico que deviene realidad objetiva, se opone también al sujeto y lo conforma. La relación entre sujeto y cultura es por lo tanto recíproca. Debemos negar la idea valorativa de todo lo cultural, como algo único, salvador, pacífico, humano, símbolo de vida y salud. Debemos preguntarnos siempre, antes de cualquier otra pregunta: ¿De qué cultura hablamos? ¿De que relaciones deviene, que relaciones instituye? Podemos entonces hablar de *culturas* según cada campo específico de saber, campos solo medianamente separables, espacios sociales distintos aunque unificados por lazos complejos, procesos distintos de conformación de la cultura en tanto conocimiento.

ridículo pensarnos como sujetos no culturales, imposible la posibilidad incluso remota de ser seres que expresen su pura *naturalidad*.

No podemos oponer al sujeto cultural el sujeto animal, ni criticar los problemas políticos por la sobre-socialización o la sobre-culturalización de la humanidad: debemos hacer la crítica mordaz de un tipo de cultura, de un tipo de socialización, de un proceso específico de subjetivación que constituye al sujeto moderno.

No hay nada más lejano a nuestras intenciones que negar la realidad biológica y animal del sujeto. Pretendemos todo lo contrario: reintegrarla en el proceso de su subjetivación en tanto sujeto social y político. En palabras de Bajtin:

Se aísla abstractamente la parte asocial, ahistórica, del hombre, para hacer de ella la medida y el criterio supremo de lo que es social e histórico. [...] ¿Qué pueden significar, para el contenido y los resultados de su actividad, el nacimiento y la vida de un hombre biológico abstracto?

Por sí mismo, el individuo aislado no está en absoluto en condiciones de incorporarse a la historia. Es sólo como miembro de un grupo social, en una clase y por una clase, que accede a una realidad y actividad históricas. Para entrar en la historia no basta con nacer físicamente como el animal, que permanece al margen de la historia. Es necesario, por así decirlo, un segundo nacimiento, un nacimiento social<sup>17</sup>.

Creemos que esta línea de análisis, fundante del pensamiento sociológico, se ve retomada por toda una rama de la teoría social contemporánea que defiende la necesidad de un enfoque interpretativo. Ante la caída del estructural-funcionalismo (o *consenso ortodoxo* en palabras de Giddens), que defendía el método y los logros predictivos de las ciencias naturales y demandaba a las ciencias sociales el mismo tipo de metodología y acercamiento a su objeto de estudio, se conformó un campo opuesto basado fundamentalmente en la recuperación de la fenomenología de Husserl y la teoría lingüística del último Wittgenstein.

El interés positivista de hacer una ciencia natural de la sociedad se definió, a grandes rasgos, a través de las siguientes características: a) una traslación del esquema lógico de las ciencias naturales a las sociales; b) el funcionalismo que, a partir de Comte, unificó los campos de la sociología y la medicina mediante analogías orgánicas y biológicas para explicar los procesos sociales y políticos; c) la teoría de la *modernización* y la diferenciación entre *sociedades avanzadas* y *en vías de desarrollo*, asociadas a políticas liberales. El industrialismo se convierte en la fuerza motriz del mundo contemporáneo y

---

<sup>17</sup> Bajtin, Mijail, *Más allá de lo social, ensayo sobre la teoría freudiana*, Almagesto, Buenos Aires, 1998. Pág. 174.

toda transformación positiva del mundo se encuentra ligada al desarrollo productivo y tecnológico<sup>18</sup>.

Uno de los mayores y más notables opositores a este consenso ortodoxo –que aquí hemos resumido en sus aspectos básicos– es Alfred Schutz, fundador de la *Fenomenología Social*. Para Schutz, la diferencia fundamental entre la tarea de las ciencias naturales y sociales, radica en una diferencia de objeto. Aunque todas las ciencias se dedican a remplazar las construcciones de sentido común que los sujetos desarrollan para accionar en el mundo de la vida cotidiana, los objetos de la naturaleza no se encuentran pre-interpretados, no revelan estructuras intrínsecas de significatividad.

La significatividad no es inherente a la naturaleza como tal, sino que constituye el resultado de la actividad selectiva e interpretativa que el hombre realiza dentro de la naturaleza:

Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no “significa” nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él. En cambio, los hechos, sucesos y datos que aborda el especialista en ciencias sociales tienen una estructura totalmente distinta. Su campo de observación, el mundo social, no es esencialmente inestructurado. Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él<sup>19</sup>.

El mundo social ha sido prefigurado, interpretado, definido y preseleccionado por los sujetos, mediante estructuras de sentido común acerca de la realidad, y esos objetos predefinidos orientan su acción y definen sus objetivos. En este sentido, las construcciones de cualquier teoría social son construcciones de segundo grado: son construcciones de construcciones hechas por los actores en el curso de su vida cotidiana. En definitiva, todo nuestro conocimiento<sup>20</sup>, tanto el de sentido común como el científico, supone construcciones: conjunto de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones, idealizaciones. Los hechos puros no existen, todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal y vivido en su *tipicidad*.

---

<sup>18</sup> Giddens, Anthony, *Perfiles y críticas en Teoría Social*, en Perla Aronson y Horacio Conrado (compiladores), *La teoría social de Anthony Giddens*, Oficina de publicaciones del Ciclo Básico Común (UBA), Buenos Aires. Pág. 77-78.

<sup>19</sup> Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003. Pág. 37.

<sup>20</sup> Nos referimos a conocimiento en sentido amplio, un saber tanto práctico como teórico, la base de la posibilidad de cualquiera de nuestras acciones. Saber que si camino hacia algo me acerco es aquí conocimiento, sin necesidad de que este “en la cabeza” del sujeto al momento de realizar la acción.

La mayor relevancia de este planteo se nos desvela al comprender que Schutz niega al sujeto primero, al sujeto no-social, a su posibilidad de observar al mundo como un mundo pleno, no mediado por nosotros mismos, por nuestra cultura, cualquiera ella sea, en cualquier momento histórico. A diferencia de Husserl, su preocupación no es la de hacer la ontología del sujeto sino la ontología de la vida cotidiana.

En este sentido, en el momento en que un niño nace, se encuentra ante un mundo que, desde un principio, es un mundo cultural intersubjetivo. El mundo cotidiano es un mundo dotado de una textura de sentido, de un universo de significación, es un mundo de *cultura*. “Esta textura –lo que diferencia al ámbito de la cultura del ámbito de la naturaleza– se origina en acciones humanas y ha sido instituidas por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores”<sup>21</sup>. Por lo tanto, toda interpretación del mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, propias o transmitidas, que funcionan como un esquema de referencia.

Por ejemplo, cualquier percepción de un objeto en el horizonte, estará organizada a partir de este esquema perceptivo. El mundo exterior no es un cúmulo de objetos individuales separados unos de otros, únicos y dispersos en espacio y tiempo. Aunque nunca hubiera visto un pastor inglés, sabré apenas lo vea que es un animal y entre ellos un perro, ya que manifiesta todas sus características habituales, *típicas*. En el ejemplo de Schutz, si yo observara a mi perro, me vería orientado a ver en él a mi amigo y compañero, y no necesariamente a un mamífero, a un animal, a un ser vivo, a un objeto del mundo externo, etc. Nos interesan determinados objetos o características de los mismos, que destacan contra el campo perceptivo; y el resultado de nuestra actividad selectiva es determinar que aspectos serán experimentados como individuales y cuales como típicos.

Esto es fundamental, en tanto todo sujeto, en cualquier momento de su vida, “se encuentra en una situación biográficamente determinada, en un medio físico y sociocultural específico, y dentro del cual ocupa una posición, no solo en términos de espacio físico y del tiempo exterior, o de status y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica”<sup>22</sup>. Esta situación biográficamente determinada, que instaura el acervo de experiencia del sujeto y configura su esquema perceptivo, es la base de cualquier accionar social dentro del mundo de la vida cotidiana.

---

<sup>21</sup> Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.

Pág. 41.

<sup>22</sup> Ibid. Pág. 40.

En gran concordancia con Schutz, aunque con modificaciones conceptuales substanciales, Bourdieu y Giddens retoman esta relación continua entre acción y estructura. El concepto bourdieano de *habitus*, retoma la perspectiva schutziana, al referirse a la sedimentación de las prácticas mediante la recurrencia de las acciones cotidianas. El *habitus*, como estructura interiorizada (sistema de disposiciones duraderas y transferibles), como “estructuras estructuradas preparadas para funcionar como estructuras estructurantes”<sup>23</sup>, refiere a esta reciprocidad, a esta íntima conexión entre la acción del sujeto y la conformación de las grandes estructuras económicas y políticas.

El desarrollo teórico de Giddens, autodenominado Teoría de la Estructuración<sup>24</sup>, supone una negación del cogito cartesiano y del estructuralismo lingüístico. La “conciencia” del hombre, su capacidad de pensar, no se toma como algo dado, como punto de partida del análisis. Tanto el existencialismo sartreano, en su búsqueda de recuperar la subjetividad y la libertad de elección, como el estructuralismo, en su intento de “descentrarse” del sujeto, derivaron en una suerte de negación de la esfera práctica. La importancia de recuperar la creatividad del sujeto, en oposición a la avanzada conductista-positivista-estructuralista, no debiera recaer en el subjetivismo. La propuesta de Giddens se encuentra determinada por esta preocupación central: ningún sujeto (agente humano, actor social, clase social, masa popular, etc.) ni objeto (sociedad, historia, institución social) se puede considerar primando sobre el otro. Ambos se presuponen recurrentemente. Explicar dicha relación, en palabras de Giddens, “implica considerar cómo tiene lugar la estructuración (producción y reproducción a través del tiempo y el espacio) de las prácticas sociales”<sup>25</sup>.

Las instituciones sociales son prácticas sociales estructuradas, pero sólo de existencia virtual, por las huellas que dejan en la memoria de los sujetos y que constituyen su destreza como actores sociales. Esa *destreza*<sup>26</sup>, que refiere siempre a la configuración

---

<sup>23</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008. Pág. 92.

<sup>24</sup> Explícitamente trabajados en el libro: Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997. Y también: Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

<sup>25</sup> Giddens, Anthony, *Perfiles y críticas en Teoría Social*, en Perla Aronson y Horacio Conrado (compiladores), *La teoría social de Anthony Giddens*, Oficina de publicaciones del Ciclo Básico Común (UBA), Buenos Aires. Pág. 86.

<sup>26</sup> El concepto de destreza refiere al conocimiento acumulado por los actores sociales, sobre su sociedad, sobre las condiciones de su actividad dentro de ella y sobre como actuar “apropiadamente”. No refiere a la habilidad de los sujetos para “tomar decisiones” en el ámbito social, al menos no a una lógica de “decisión” consciente. No refiere a la posibilidad de un actor que conoce su situación, confronta las posibilidades de acción, sus posibles efectos y luego realiza una decisión entre dichas alternativas o cursos posibles. La destreza es fundamentalmente el conocimiento o “conciencia” práctica de los agentes, su interiorización de las maneras de hacer, de los cursos de acción conocidos, comunes y repetidos, naturalizados.

social de un esquema de significatividad, es producto de los recursos sociales, institucionales y culturales, y al mismo tiempo es su base, su fundamento.

Las prácticas institucionalizadas de la vida diaria, son producto de los recursos institucionales, pero objetivan a través de su recurrencia a la propia institución. Esos recursos nacen de la propia interacción, de la forma ya estructurada de la sociedad, aunque solo pueden manifestarse mediante la acción de los sujetos y su capacidad de reflexionar, sentir, y actuar de formas continuamente diversas. Por lo tanto, la estructura es, al mismo tiempo, el medio y el resultado de las prácticas organizadas recursivamente<sup>27</sup>.

Existe entonces una corporalización de las instituciones, una esfera de lo institucional que se encuentra puesta en juego en cada acción de los sujetos. Cualquier institución social, incluso algunas consideradas altamente abstractas, como el mercado, no es viable más que si se objetiva en la lógica de un campo particular, pero además, en los cuerpos, en “las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo”<sup>28</sup>. La corporalización de la vida social, en tanto concepto, es el producto de la superación teórica del dualismo sujeto/objeto. Es la negación de la verdad revelada desde dentro, determinación interior de lo social del subjetivismo existencialista, así como del sujeto inútil determinado desde el exterior, hijo del funcional-estructuralismo.

Lo social en los cuerpos y los cuerpos en lo social, esta relación opone al falso dualismo la objetivación recíproca de los cuerpos y las instituciones o “dos estados del capital, objetivado e incorporado”; el proceso continuo mediante el cual la institución se objetiva por la práctica de los sujetos, y en esa misma práctica se configuran las *disposiciones* –marcos de sentido– consecuencia de la vida social intersubjetiva. La vida social es el producto y la condición de posibilidad del mundo de la práctica.

El concepto de *habitus* recupera la importancia fundamental de todos estos elementos:

Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce pues, historia conforme a los principios engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y

---

<sup>27</sup> Ibíd. Pág. 88.

<sup>28</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008. Pág. 100.

normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo<sup>29</sup>.

Es mediante el *habitus* que toda institución encuentra su instancia productiva, el espacio en el cual la supervivencia de la institución queda asegurada, aunque mediante la continua novedad, la posibilidad de los sujetos de referir a dicha institución, renovarla, hacerla propia, transformarla. Pero ese espacio institucional también atraviesa a los sujetos, los define, los conforma, los transforma.

Aunque el sujeto es el resultado de la historia, en tanto constituye la posibilidad de las prácticas, cada instancia de acción es también el germen de la transformación, revela la potencialidad creativa del sujeto. Podemos comprender, al mismo tiempo, la sensación de constancia histórica y la posibilidad persistente del cambio.

Si escapamos de la lógica dualista, de la concepción separada de fuerzas externas (materiales, objetivas) y fuerzas internas (subjetivas, de libre decisión), las disposiciones, *interiorización de la exterioridad*, permite a las fuerzas objetivas ejercerse pero sólo mediante la lógica de los organismos en que están incorporadas<sup>30</sup>.

Nos encontramos ante la recuperación de la esfera práctica de la existencia del sujeto, la instancia relacional en la que el sujeto actúa. Ese mundo práctico se constituye en relación con el *habitus*, como sistema de estructuras cognitivas y motivacionales interiorizadas, derivado de condicionamientos asociados a una clase específica de existencia. El mundo de lo práctico es ese espacio que Bourdieu bien define como “el lugar de la dialéctica del *opus operatum* y el *modus operandi*, de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y los *habitus*”<sup>31</sup>. Esta concepción es una negación fundamental de la idea de la esencialidad del sujeto y de su papel en la historia como fundamento metafísico.

Carlos Pereyra, en su interesante texto *El sujeto de la historia*, recupera la relevancia de la crítica de Marx a Feuerbach y la reincorpora dentro de una discusión filosófica sobre la dualidad sujeto/objeto.

Para Feuerbach, si el hombre es el sujeto de la historia, se debe a que el proceso histórico se comprende como la serie de manifestaciones y transformaciones de la naturaleza humana. “El código que permite descifrar el “sentido” del conjunto de los fenómenos históricos está dado por la naturaleza de ese sujeto, cuyas notas esenciales

---

<sup>29</sup> *Ibíd.* Pág. 94.

<sup>30</sup> *Ibíd.* Pág. 95.

<sup>31</sup> *Ibíd.* Pág. 92.

constituyen el lugar donde el humanismo cree encontrar la razón de ser del proceso”<sup>32</sup>. Esta idea no se encuentra lejana a las afirmaciones del propio Marx en los manuscritos económico-filosóficos de 1844: su concepción de la historia como el proceso de enajenación (y des-enajenación) del sujeto<sup>33</sup>.

Conceptualizar de esta forma la historia nos coloca en varios problemas. Si el hombre es el sujeto de la historia, y la historia es la consecuencia de la acción de los hombres, el concepto de *hombre* será entonces lo que defina el contenido de todo proceso histórico.

Pereyra se encuentra, dentro del marxismo, con dos propuestas inadmisibles.

Por un lado, la de Louis Althusser que, deseando evitar el individualismo historiográfico, sustituye la frase “el *hombre* es el sujeto de la historia” por “la *masa* es el sujeto de la historia”. Sin embargo, esta transformación colectiva del término, no deja de caer en los mismos problemas, pues las clases históricas en Althusser, no son clase en tanto no terminan de definirse a sí mismas como clase, derivan clase en tanto autoconfiguran conciencia de clase.

Por otro lado, al existencialismo de Sartre, que no logra desligarse de la idea del sujeto autodefinido, que piensa y luego existe, que hace la historia y la hace como quiere, bajo ningún condicionamiento más que su propio auto-reconocimiento, mediante la responsabilidad que asume en cada una de sus acciones.

Es innegable que los hombres son los actores de la historia, que ningún proceso social se encuentra desligado de la acción de los sujetos. Pero es necesario recordar que “los hombres actúan no como tales, no como entidades antropológicas, sino como ocupantes de una cierta posición en el sistema de relaciones sociales”<sup>34</sup>. El concepto vago de “hombre” que acarrea el humanismo, configura la necesidad de una definición ontológica previa, a-histórica y a-social del sujeto; un hombre natural, base del proceso histórico, que mediante su desenvolvimiento en la sociedad se ve modificado, enajenado, reprimido o negado.

La dinámica de la historia se realiza a partir de la actividad de los sujetos, pero: ¿de que actividad se trata? ¿De un actividad libre derivada sólo de la voluntad?

Si asentimos, debemos inmediatamente dar por supuesta la distancia entre el sujeto y la realidad, considerar al “hombre” como algo separado, distinto y distinguible, fuera de

---

<sup>32</sup> Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Alianza, Madrid, 1984. Pág. 73.

<sup>33</sup> Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.

<sup>34</sup> Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Alianza, Madrid, 1984. Pág. 83.

la realidad, aunque real a fin de cuentas. Pereyra plantea entonces las bases filosóficas necesarias para una re-elaboración del sujeto en la teoría social:

Es preciso, para evitar esta endeble hipótesis inicial, tomar como punto de partida la unidad originaria indivisa entre sujeto y objeto. La aseveración "la historia es un proceso sin sujeto" indica, pues, el hecho de que no existen sujetos humanos que puedan ser considerados al margen de la realidad objetiva<sup>35</sup>.

No podemos, por lo tanto, referirnos a una cierta humanidad intrínseca, a lo humano como originario. Pero este asumir la pertenencia del sujeto a la objetividad, debe conllevar una crítica al concepto materialista de "objetividad". No podemos observar en el sujeto un espacio depositario, vacío, una caja a la que se llena con realidad abstracta.

Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, se opone a esta idea de la objetividad en cualquiera de sus dos modalidades, por la escisión del sujeto y el objeto, "reprocha a la tradición materialista no concebir la objetividad de modo subjetivo [y] reprocha a la tradición idealista concebir la objetividad o la realidad como mera proyección de la actividad subjetiva"<sup>36</sup>.

En conclusión, el propio Marx realiza una crítica fundante a la dualidad teórica entre sujeto y objeto, y coloca en primer plano la necesidad de configurar una teoría social capaz de superar este problema. A través de la crítica a Feuerbach, hace explícitos los problemas del materialismo, al no concebir la práctica de los sujetos (actividad sensorial incluida) como objetiva. "Concibe las cosas como objeto o contemplación", nos dice Marx, pero no observa en la acción sensorial del sujeto una acción real, objetiva, nosotros podríamos decir objetivante. Este lado activo fue desarrollado por el idealismo, aunque sin reconocer la actividad sensorial como algo real, sino sólo la actividad mental, reflexiva, no objetiva.

Nos encontramos "o bien un sujeto constituyente de la objetividad que lo es sólo por esa actividad subjetiva o bien la objetividad como lo ya constituido de suyo y el sujeto como simplemente pasivo"<sup>37</sup>. En el idealismo encontramos un subjetivismo ramplón, un sujeto que por sí mismo –pensamiento mediante– constituye la objetividad. Y en el materialismo de Feuerbach, la realidad se nos presenta como algo dado de antemano, previo al sujeto, y este último es sólo un espacio donde la realidad, mediante la contemplación, es incorporada. Pero la acción contemplativa no es conceptualizada como

---

<sup>35</sup> *Ibíd.* Pág. 87.

<sup>36</sup> *Ibíd.* Pág. 89.

<sup>37</sup> *Ibíd.* Pág. 89.

una instancia práctica, sino puramente pasiva. La contemplación es la forma en que lo objetivo se transforma en subjetivo, y no la forma en que lo subjetivo (esquemas de significación) también constituye la objetividad, mediada por el mundo de la práctica.

Pereyra llega a una conclusión interesante, cercana al marco fundamental de Giddens y Bourdieu:

Al partir del reconocimiento de la unidad originaria indivisa entre sujeto/objeto y afirmar, en consecuencia, que la historia es un proceso sin sujeto, se rechaza toda postulación de un sujeto como fuente autónoma y original de significaciones, pero no porque se desconozca el dato elemental y obvio de que los agentes históricos son, como lo indica el propio término, entes activos y actuantes<sup>38</sup>.

La negación del sujeto refiere aquí a la negación del *hombre* como fundamento antropológico de la historia. Afirmar una ontología del sujeto es una tarea infundada, pues ese sujeto es resultado y causa al mismo tiempo. Si nos detenemos a pensar al sujeto, si nos detenemos a preguntarnos por su esencia, no nos preguntamos otra cosa que la ontología del mundo social. La esencia del mundo social es la esencia del sujeto. El sujeto no constituye el mundo mediante sus propios métodos, ni el mundo como fuerza externa preconstituida se enfrenta al sujeto y lo define. El ser relacional se define y define al mundo en constante relación con otros y con la objetividad que instauran. El sujeto práctico establece, apropiándose de la objetividad, a esa misma objetividad mediante acciones con efectos de poder.

La concepción del dualismo fundamental sujeto/objeto, y del derivado historia/subjetividad, se supera ante la concepción primera del sujeto como un sujeto definido mediante su vínculo intersubjetivo. Toro nos plantea esto, dentro de la teoría de Biodanza, al conceptuar la relevancia del grupo en la sesión:

El grupo es esencial en el proceso de cambio, porque induce nuevas formas de comunicación y vínculo afectivo. Durante un siglo, la psicoterapia ha concentrado interés en el individuo como ser aislado. Hoy día sabemos que no existe la posibilidad de una evolución solitaria<sup>39</sup>.

Por lo tanto, tampoco es posible la definición de fronteras no sociales al conocimiento del hombre. El propio proceso de conformación de la subjetividad no se encuentra opuesto en ninguna forma a la construcción histórica de los espacios e instituciones

---

<sup>38</sup> *Ibíd.* Pág. 90.

<sup>39</sup> Toro Araneda, Rolando, *Modelo teórico de Biodanza*, Curso de formación docente, IBF, 1998.

sociales, su relación es recíproca. Las instituciones y las ideologías no deforman ni patologizan al sujeto, pues entonces necesitaríamos a un sujeto previo, no relacional y a una estructura (por ejemplo, una institución social) externa a ese sujeto.

La dualidad historia/subjetividad puede superarse mediante la comprensión del proceso histórico de subjetivación. El sujeto moderno, en este sentido, es un tipo específico de sujeto, definido a partir de ciertas características comunes, que derivan de una red específica de *relaciones de poder* y una definición de verdad específica, consecuencia de ciertos *juegos de verdad*. Podríamos discutirle a Toro la siguiente afirmación, como ejemplo de una idea recurrente en la teoría de Biodanza:

La *deformidad* del espíritu occidental culminó durante este siglo con los más grandes atentados contra la vida humana que conoce la historia. La *patología* del ego ha sido reforzada hasta extremos jamás alcanzados antes, para sustentarla están las instituciones estatales, las ideologías políticas y educacionales<sup>40</sup>.

En el caso de Michel Foucault, la crisis de *hoy*, la destrucción, la muerte, el horror, la dominación, son los disparadores de una estrategia histórico-filosófica, de una “investigación retrospectiva sobre la fundación originaria de los fines que anudan la cadena de las futuras generaciones, en la medida en que esos fines sobreviven en ellas de formas sedimentadas”<sup>41</sup>. La construcción de este tipo de instancia social es un proceso constante de mutua definición entre el sujeto y la historia, constante interacción de dos procesos: *objetivación* y *subjetivación*.

En este sentido Foucault dirige su crítica a la fenomenología y el existencialismo, en tanto no reviste para él ningún interés realizar una definición ontológica del sujeto (en tanto sujeto *apriorístico*) para observar como ese sujeto (esa *conciencia*) y la forma en que conoce, definidas ontológicamente, constituyen una forma de conocimiento, un *saber*. Su interés fundamental –la relación entre *sujeto* y *verdad*– se halla en las acciones prácticas mediante las cuales se configuran los *saberes*, se definen y constituyen esas *verdades* que pesan sobre los sujetos, que los recorren, que los modelan y transforman.

En ese sentido, el sujeto no es una *esencia*, no puede ser definido por un humanismo, en la forma en que lo hacía el existencialismo sartreano; “en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constitu[ye] en sujeto loco o

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas*, Folios, México, 1984. Pág. 77

sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que [son] juegos de verdad, prácticas de poder”<sup>42</sup>.

En definitiva, existen un número de relaciones entre la constitución del sujeto –o las diferentes formas de sujeto– y los juegos de verdad<sup>43</sup>, las prácticas de *poder*.

Así como no podemos definir al sujeto mediante una explicitación de su esencia, no podemos definir la historia –o a una forma y momento específico de la historia– como una deformación o patologización de esa *esencia* del sujeto.

En este sentido, el término *ideología* no puede ser conceptualizado bajo la lógica marxista corriente: súper-estructura (mecanismos ideológicos de la clase dominante) que detiene o pervierte el proceso de conciencia de la clase proletaria o subalterna.

Toda relación de dominación define –mediante su propia puesta en juego como relaciones de poder cristalizadas, habituales, redes más o menos fijas de relaciones sociales– un tipo de *sujeto* y un tipo de *verdad*. Esa verdad, en relación constante con las relaciones de poder, también es constituyente, fabricante de significaciones, subjetivadora.

La verdad histórica, resultante de las relaciones de fuerza entre los sujetos, no puede conceptualizarse ajena al proceso de conocimiento en general. No puede conceptualizarse como engaño, mentira, distracción o perversión de la realidad sino todo lo contrario: debe definirse como productora de verdad, de realidad, de evidencias irrefutables. No hay verdad no-ideológica, no hay instancia puramente represiva del poder o del saber. No hablamos de un saber que oculta, de un saber que engaña, sino de un saber que produce, de un discurso que fabrica, que realiza, que organiza verdad, que define y delimita a los sujetos.

La *verdad*, todo espacio legitimado de saber, también se define en relación al desarrollo del gobierno, político y dominante; pero no surge de un espacio institucional separado o separable, definido o definible. Sobre todo a partir del advenimiento de la modernidad, las relaciones de dominación y la constitución de la verdad, se encuentran cada vez más difuminadas, esparcidas por el todo social, asumidas y corporalizadas, despersonalizadas.

Foucault no pretende observar el momento específico en que el pensamiento filosófico perdió de vista sus objetivos, perdió la *esencia* de su acción, la *esencia* del

---

<sup>42</sup> Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Editorial Altamira, Argentina, 1996. Pág. 108.

<sup>43</sup> “Cuando hablo de *juego*, me refiero a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o de hacer *como si*: es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado”. *Ibíd.* Pág. 118.

sujeto creador. No pretende observar la forma en que las instituciones sociales o las ideologías políticas (como si hubiera algún otro tipo) han deformado al sujeto. Pretende observar cómo toda conceptualización, toda definición de *verdad*, toda constitución de *saber*, se encuentra atravesada por las relaciones de poder, deviene de la instancia práctica de los sujetos y, simultáneamente, los define, los clasifica y los constituye.

Las relaciones de dominación, se inscriben tanto en la objetividad (de las representaciones sociales), bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de las divisiones objetivas<sup>44</sup>.

Bourdieu y Foucault comparten el marco fundamental de sus preocupaciones, en tanto establecen conexiones muy precisas entre el conocimiento, la conformación de un saber indiscutido, y las fronteras de posibilidad de los sujetos. La dominación –relaciones de poder cristalizadas– construye límites a los sujetos; pero esos límites reales, prácticos, objetivos, se encuentran en relación inmediata con la producción de un esquema perceptivo específico: la construcción de la subjetividad dominada. Podríamos decir que toda dominación es una dominación real y una dominación simbólica, aunque ambas se encuentran en relación inmediata.

El concepto de *realidad* no refiere a hablar de una base real de lo externo, a una preconfiguración de lo existente en tanto exento de la definición de los sujetos a partir de sus prácticas, de su *ser-en-el-mundo-con-otros*. Refiere a no hacer una historia en base a modelos preconcebidos, no hacer la historia de las *desviaciones*<sup>45</sup>.

Esta estrategia fundamental que recorre toda la obra foucaultiana supone un desenmascaramiento de las funciones específicas de lo instituido. No encontramos en Foucault los problemas de las instituciones, los errores en su conformación, las malversaciones de su administración, todo eso no existe; *volver a las cosas mismas* supone tomarlas como se nos presentan *hoy*, tomar todas sus características presentes no como la deformación de un proyecto ideal (otro día expresado discursivamente) sino como

---

<sup>44</sup> Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000. Pág. 24.

<sup>45</sup> A esto se refiere Foucault cuando niega el método evolucionista de pensar la historia: “Tengo esta precaución metodológica, este escepticismo radical [...] que tiene por principio no tomar el punto en el que nos encontramos como el resultado de un progreso que precisamente se tendría que reconstruir en la historia. [...] Lo cual no excluye que se intente reconstruir procesos generativos, sino que se haga sin cargarlos de una positividad, de una valoración”. (Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, España, 1992. Pág. 106). Asumir este punto de vista evolutivo, incluso de forma no-lineal -como lo conceptualiza Durkheim-, con constantes ramificaciones, lleva a realizar la historia de aquello que se constituye como *desviado*, como aquello que ha perdido el rumbo de su normalidad.

la expresión de lo que *son*. No hay ninguna anormalidad, solo relaciones de poder y efectos de ese poder, de ese tipo de relaciones que se cristalizan, que se institucionalizan.

Por lo tanto, el propio discurso –factor fundamental de los *dispositivos* de poder– tiene efectos de poder en las relaciones entre los sujetos. Incluso los discursos pretendidamente liberadores, reformadores, revolucionarios, pueden ser el centro de la constitución, reproducción y legitimación de una forma establecida de dominación.

El discurso científico –ejemplo magistral de un discurso con efectos de poder– ha sido base de la constitución del Estado moderno y, junto a él, de la constitución de la subjetividad moderna. Dentro del discurso científico en general, el discurso médico y el psiquiátrico han sido desenmascarados por Foucault, expuestos como participes fundamentales de la construcción de la estructura de dominación y de los procesos de subjetivación modernos<sup>46</sup>.

Con el objetivo de comprender cómo se despliegan sobre los sujetos los efectos de poder de los nuevos mecanismos de *normalización*<sup>47</sup>, Foucault expande su análisis al interior de las prácticas y los discursos institucionales.

Esto lo lleva a observar cómo, por ejemplo, en el sistema judicial, los jueces hacen uso de un saber médico-legal que les permite transformar la administración de los castigos, desplazando el eje de la prueba acusatoria de la *acción* delictiva al *sujeto* delincuente. Por medio de la pericia psiquiátrica, se hace al sujeto portador de los atributos de peligrosidad que lo constituyen como delincuente: “Lo que el juez va poder condenar en él [el acusado], a partir de la pericia psiquiátrica, ya no es precisamente el crimen o el delito. Lo que el juez va a juzgar y sancionar, el punto al que se referirá el castigo, son precisamente esas conductas irregulares que se habrán propuesto como la causa, el punto de origen, el lugar de formación del crimen, y no fueron más que su doblete psicológico y moral”<sup>48</sup>. La práctica medico-legal que, a través de la pericia, conforma la criminalidad en el sujeto es posible en tanto el discurso psiquiátrico, solicitado por la institución judicial, se eleva como saber científico a un *status* de privilegio que le otorga el poder de generar efectos de verdad. Desde este momento, se

---

<sup>46</sup> Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2008.

<sup>47</sup> En el marco del desarrollo foucaultiano de las características que definen la nueva economía de poder de la sociedad disciplinaria, ocupa un lugar central la superposición que se produce entre prácticas/discursos de saber y de poder, en una extensión que atraviesa a un conjunto de instituciones diversas (Sistema penitenciario, Sistema judicial, Escuela, Hospitales, Institutos psiquiátricos, Internados, Escuela militar). Esta mutua interpenetración de las esferas de conocimiento y de fuerza evidencia la emergencia de una nueva forma de subjetivación que descansa en una lógica particular de *normalización*.

<sup>48</sup> Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2008. Págs. 30-31.

transforma en un discurso válido para establecer las pautas de racionalidad que definen la *normalidad*, y que, por fuera de ese límite, conforman el espacio de todas aquellas formas de subjetividad (de hacer, de pensar, de sentir, de existir) que por no cumplir esas pautas se encuentran desviadas de la norma y merecen una sanción (llámese exclusión, corrección, humillación pública, expiación de culpas, etc.).

El examen pericial psiquiátrico, la antropología criminal y el discurso insistente de la criminología, encuentran aquí una de sus funciones precisas: al inscribir solemnemente las infracciones en el campo de los objetos susceptibles de un conocimiento científico, proporcionar a los mecanismos del castigo legal un asidero justificable no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre lo que son, serán y pueden ser<sup>49</sup>.

No nos encontramos ante el castigo de una acción, sino ante la necesidad de transformación de un sujeto *anormal*. Toda la estructura de poder moderna y la institucionalización del Estado burgués refiere a la construcción de un nuevo mecanismo de poder: la *normalización*.

Dentro de ese proceso, Foucault analiza la transformación de las técnicas de castigo; no como el proceso de humanización de lo penal, no como evolución moral del hombre, sino como la modificación de los mecanismos de poder, la configuración de una microfísica del poder que instauro el Estado Moderno.

El nuevo Estado transformó las estructuras de castigo, las despersonalizó, las quitó de las manos de los jueces y los verdugos, desarrolló una nueva técnica del castigo no suplicante, instauró toda una nueva dinámica de la dominación, una corporalización y una interiorización de los castigos y las disciplinas. Les dio a los jueces y verdugos guantes de médicos y enfermeros, les enseñó a curar por el bien común. Si toda instancia penal se ha cargado de datos no jurídicos es para transformar su objeto y su acción: no se castiga el acto delictivo sino al delincuente, pero el delincuente es delincuente por ser enfermo, por lo tanto, no se lo castiga, se lo cura.

El sujeto moderno es la culminación de estos procesos de subjetivación. La constitución de un mecanismo de dominación normalizante y disciplinario es por tanto la base de la constitución del sujeto de la modernidad. Y ese proceso, ese nuevo mecanismo de poder, solo es posible mediante el desarrollo de un nuevo saber, de un nuevo conocimiento, de una nueva técnica. La sujeción del sujeto a ciertos modos de conducta, a

---

<sup>49</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002. Pág. 26.

ciertos patrones y hábitos, es efecto de mecanismos, pero estos no refieren a un poder que detenta cierta clase, sino a la suma de sus posiciones, a su ejercicio constante, a la posibilidad de desarrollar un saber, de definir una *verdad*.

Por lo tanto, la nueva economía-política de los cuerpos, “del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y su docilidad, de su distribución y de su sumisión”<sup>50</sup>, solo es posible mediante el ingreso a la historia de un nuevo saber sobre el hombre.

El *alma* del hombre “ha venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y como un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico”<sup>51</sup>. El castigo ya no es corporal, ya no es suplicante, ya no es dolor, el castigo moral y jurídico es un castigo visual, de control, es correctivo, es disciplinante, es un castigo que se interioriza y se expande a los microcosmos sociales.

Las nuevas formas de saber sobre el hombre, que analizan el *alma* del sujeto, se vinculan esencialmente con las nuevas formas en el ejercicio de la dominación. Todo discurso del nuevo poder es siempre un discurso sobre la *esencia* del sujeto. Ese nuevo discurso –el de los educadores, psicólogos, psiquiatras– no puede compensar, por ejemplo, las técnicas carcelarias de control porque no es sino uno de sus instrumentos. Como bien plantea Foucault, el *alma* es la prisión del cuerpo<sup>52</sup>.

¿Pero cómo vinculamos la concepción del *poder*, el desarrollo teórico sobre el *sujeto* que hemos realizado y nuestra teoría/práctica en Biodanza? No estamos tan lejos de ello como parece. Podemos tomarnos un tiempo necesario para hacer una recapitulación de los temas tratados y la forma en que se encuentran vinculados.

En primera instancia, hemos descrito la relevancia de la *teoría* y su relación dialógica con el campo social. La forma en que nace de lo social y regresa a él mediante la utilización discursiva de esa teoría por los sujetos, su relevancia política en el campo social y su constante renovación por las pugnas políticas entre las diversas aplicaciones que nacen del marco general de esa teoría.

Luego, nos hemos referido a los efectos del *discurso* en las relaciones entre los sujetos, las formas en que estos se organizan o los sistemas de poder (en términos de Foucault). “El poder no está [...] al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni

---

<sup>50</sup> *Ibíd.* Pág. 32.

<sup>51</sup> *Ibíd.* Pág. 31.

<sup>52</sup> *Ibíd.* Pág. 37.

origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder”<sup>53</sup>. El *discurso*, por ejemplo, la aplicación práctica de una teoría, tiene efectos inmediatos sobre la forma en que los sujetos se relacionan entre sí y, por lo tanto, sobre el sujeto en-sí.

Esto nos lleva al tercer punto, la configuración del sujeto en una lógica de proceso social de *subjetivación*. Luego de referirnos mínimamente al paradigma positivista, a su relación efectiva con los sistemas de dominación modernos (esencialmente, el continuum institucional estatal) y a sus características básicas (individualismo, universalismo, evolucionismo, biologicismo), hemos realizado una crítica de esas características. Creemos que el germen del pensamiento positivista (con todas sus consecuencias políticas) y su continuo resurgimiento, muchas veces en los lugares menos esperados, se debe fundamentalmente al mantenimiento de una concepción *esencialista* del sujeto.

Recuperando contenidos fundamentales de las teorías de Marx, Bajtin, Schutz, Giddens, Bourdieu y Foucault, hemos intentado realizar una crítica a esta concepción antropológica del sujeto y su vinculación con los procesos históricos. Creemos que la superación teórica del positivismo debe nacer de la superación básica de la dualidad conceptual entre el sujeto y el objeto, la acción y la estructura, la historia y la subjetividad. Por lo tanto, es necesaria una negación de varios aspectos de la fenomenología, el estructuralismo, el funcionalismo, el psicoanálisis y el existencialismo humanista. Creemos que la conformación teórica, pero fundamentalmente la aplicación práctica y política del discurso del *alma*, ha sido un acontecimiento fundamental en el desarrollo de las tecnologías de poder modernas y de toda dominación, limitación y utilización del sujeto.

Creemos, por otra parte, que Biodanza es una posibilidad real de superación de este dualismo. La negación explícita a utilizar el concepto de *Psychké* por parte de Toro, nos parece una decisión altamente simbólica que debería guiar la formulación general del marco teórico. También evaluamos de esta forma su insistencia sobre no trabajar en Biodanza partiendo de la *enfermedad* del sujeto. La recuperación de la *vivencia* como gran concepto integrador de la teoría de Biodanza, en oposición a muchos otros conceptos del iluminismo, avanza en la misma dirección. Es una noción fundamental para la superación de la dicotomía del sujeto. La vivencia no se encuentra bajo ninguna forma

---

<sup>53</sup> Foucault, Michel, *Dialogo sobre el poder, conversación y debate informal con estudiantes de Los Angeles*, en Wade S. (comp.), *Chez Foucault*, Los Ángeles, Circabook, 1978. Pág. 4-22.

subordinada a la conciencia sino que la integra, no niega el cuerpo sino que lo recupera, lo revitaliza, lo reintegra en el marco de su importancia fundamental. Como bien dice Wagner de Lima Góis: “el cuerpo es el origen y la base de un mundo sensible”<sup>54</sup>. Compartimos por lo tanto las afirmaciones de Toro:

El cerebro, la mente y el cuerpo son una sola unidad, impensable separadamente. La mente está en cada célula del cuerpo. Las vivencias de alegría, placer y erotismo alcanzan la totalidad del organismo y tienen efecto integrativo. [...]

El órgano para sentir la música no es el oído, sino el cuerpo<sup>55</sup>.

Sin embargo, creemos necesario rever varias cuestiones teóricas para que afirmen este marco fundamental y no permitan que se nos escabulla. Este trabajo es sólo una primera aproximación a la problemática del *sujeto* dentro de Biodanza, pero supone tocar ciertas aristas que necesitan de una revisión.

Por ejemplo, si –como afirma Toro– “uno de los objetivos prioritarios de Biodanza es la superación de disociaciones”<sup>56</sup>, negar la *enfermedad* del sujeto no debería resultar de un proceso de elección binario:

Si optáramos por pensar todo de nuevo, enfrentaríamos una dramática alternativa filosófico-existencial: trabajar con la enfermedad o bien hacerlo con la energía de redención y creación<sup>57</sup>.

Creemos que aquí hay un problema. Si elegimos negar la enfermedad del sujeto, eso no debería surgir de nuestra posibilidad de trabajar con lo saludable. Lo deseemos o no, el concepto de salud incluye al de enfermedad y viceversa, se complementan en una lógica dualista. Podemos deshacernos de ellos por completo.

En ese mismo sentido, creemos compleja la aseveración de que la recuperación de la *vivencia* se deba a que permite “comenzar la transformación interna sin la intervención de los procesos mentales de represión”<sup>58</sup>. No podemos hablar de una instancia mental de represión si el cuerpo y la mente son cosas indivisas. No es la mente la que proyecta al cuerpo la represión cultural, ni es el cuerpo la marioneta de la mente.

---

<sup>54</sup> Góis, Cezar Wagner de Lima, *Biodanza, identidad e vivencia*, Instituto Paulo Freire de Ceará, Fortaleza, 2002. Pág. 71.

<sup>55</sup> Toro Araneda, Rolando, *Modelo teórico de Biodanza*, Curso de formación docente, IBF, 1998.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

<sup>57</sup> *Ibíd.*

<sup>58</sup> *Ibíd.*

El cuerpo y la mente, en sentido específico, son ambos resultados de cierta aplicación del poder sobre los sujetos. Ciertos mecanismos específicos, esencialmente modernos, han desarrollado al *alma* y también al *cuerpo*. Si el alma es la prisión del cuerpo, el cuerpo delimitado, anatómico, bien definido, es el hogar del alma.

Si las relaciones de poder se han desarrollado al punto en que convergen en una tecnología específica, en una estructuración de sus mecanismos, en una dominación cada vez más difuminada, en una penetración cada vez mayor de los cuerpos, es porque esas mismas tecnologías han logrado construir el cuerpo, dividirlo, delimitarlo, hacerlo algo distinto y separable, constituir un dualismo: *alma* y *cuerpo*.

Y ese dualismo, esa configuración simultánea de un cuerpo y un alma ha sido el mayor triunfo del Estado moderno.

En la medida en que el poder se disloca, se descentra, se oculta haciéndose cada vez más difuso, cada vez menos espectacular, cada vez más economizado con unas tecnologías que le permiten penetrar hasta los cuerpos, al mismo tiempo las resistencias pierden la capacidad de converger, de enfrentar al poder<sup>59</sup>.

Las relaciones de poder, en definitiva, las relaciones de fuerza omnipresentes entre los sujetos, ontología fundamental del mundo social, poseen la capacidad constante de institucionalizarse. Este proceso, economización del poder, permite no realizar un derroche de fuerzas, desplazar las relaciones entre los sujetos a una esfera no política. “La fuerza del poder se multiplica exponencialmente cuando su presencia esta ausente”<sup>60</sup>, por lo tanto, el proceso de institucionalización es la forma en que el poder, en especial cuando deviene dominación, se desdibuja, pierde su rastro. Esta posibilidad solo es viable mediante la transformación simbólica del poder, mediante esas instancias discursivas que transforman al poder en otra cosa, la configuración de una esfera de lo “real” en que el poder no se parece a sí mismo. El desarrollo de lo que Foucault llama una microfísica del poder, su expansión y difuminación, sólo es posible mediante la instauración de un *saber*, mediante la definición de lo real, de lo factible, de lo vivible:

En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una

---

<sup>59</sup> Moreno, Hugo Cesar, *Bourdieu, Foucault y el poder*, Voces y contextos N°2, México, 2002. Pág. 6.

<sup>60</sup> *Ibíd.*

circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad en, y a partir de esta pareja<sup>61</sup>.

Del derroche de fuerza física se pasa a otras formas o mecanismos más sutiles, pero no por ello menos efectivos. La garantía de la dominación crece ante el proceso de economización del poder, que solo puede lograrse mediante la legitimación discursiva, mediante la institucionalización de una *verdad* indiscutible.

Como plantea claramente Bourdieu:

Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza<sup>62</sup>.

Des-define a las relaciones entre los sujetos como relaciones políticas, continuamente en pugna, continuamente en lucha. Las relaciones de poder se ocultan, se legitiman. Se autorizan ciertos significados deslegitimando otros mucho más peligrosos. Estos significados arbitrarios, estas simbolizaciones, conforman a través del discurso ciertos esquemas de representación, ciertos *habitus*. Construyen marcos de significación que validan subjetivamente una diferenciación objetiva, y esconden, al mismo tiempo, la procedencia relacional y política de esa diferenciación. La instituyen y la validan, la legitiman y esconden su origen; definen lo milenario, lo indiscutible, lo natural.

El Estado moderno ha logrado establecer esta extremación de la dominación de clase suavizando sus mecanismos, construyendo esta autoridad simbólica, dominación asumida. El dualismo *cuerpo* y *alma* ha sido su factor fundamental.

Creemos que aceptar dentro del marco teórico de Biodanza las nociones de psiquis, espíritu, cuerpo, alma, enfermedad, salud, evolución, etc. –al menos sin revisarlas y reconceptualizarlas con cuidado y explícitamente– podría acarrear problemas considerables.

La teoría de Biodanza presenta uno de los intentos más interesantes para combatir la avanzada del positivismo, y por lo tanto, la legitimación discursiva de un modelo de sociedad explotadora, disciplinaria y normalizadora. Las certeras aseveraciones de Toro, que vinculan fuertemente la vivencia de la corporeidad con los límites que nos impone nuestra cultura, el utilitarismo, el catolicismo, la lógica del sufrimiento y del castigo, la

---

<sup>61</sup> Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1992. Pág. 147.

<sup>62</sup> Bourdieu, Pierre, *La reproducción, elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977. Pág. 44.

moral sexual conservadora y el tabú de la afectividad, son fundamentales para comprender cómo un marco específico de conocimiento legitimado puede constituirnos como sujetos. Sin embargo, creemos que es posible pensar en ese proceso de una forma similar, aunque sin la utilización central del concepto de represión.

Biodanza es una de las mejores herramientas que conocemos para liberar al sujeto de las propias limitaciones que se ha construido. Biodanza desdibuja el límite de lo vivible, de lo factible, de lo posible. Recupera la vivencia –objetivante y subjetivante– y la vuelve integradora, afectiva, biocéntrica. Es fundamental que lo haga sin construir un marco que permita la supervivencia de estructuras cognitivas que legitiman o invisibilizan la dominación, a lo político como base de todo lo humano. Biodanza tiene la posibilidad real, en tanto es una actividad práctica dentro del mundo de la práctica, de destruir el *alma*, de hacer desaparecer el *cuerpo*, de volver vivibles las posibilidades infinitas de lo humano, de constituir una nueva subjetividad. Pero esto sólo será posible en tanto aceptemos que el nuestro *ES* un trabajo de constitución del sujeto, de subjetivación: es un trabajo *político*.

Creemos inevitable, y claramente posible, desprendernos del mayor problema teórico para lograr este paso: la *esencialidad* del sujeto.

Es absolutamente necesario perder el miedo al proceso, al movimiento, al continuo devenir, a la transformación y el cambio. Sólo si logramos desprendernos de cualquier búsqueda de definir lo inmutable en el sujeto, podremos escapar tanto del objetivismo como del subjetivismo.

Hemos planteado ciertos problemas teóricos concretos en el marco de Biodanza, por ejemplo, la tendencia a hacer una teoría de lo *desviado* mediante la utilización de conceptos como patológico y normal; la biologización de las acciones y motivaciones de los sujetos mediante el uso determinista de la teoría de los instintos; la conceptualización de los factores sociales como medio-ambiente (eco-factores), como reguladores de una conducta predefinida, concepción erigida por los teóricos de la criminología positivista.

Si se acepta como opción el marco teórico-sociológico que aquí proponemos, la solución a estos problemas específicos sólo será posible en tanto comprendamos que son resultado de un conflicto germinal: el sujeto *esencial*, la configuración de una linealidad evolutiva que acompaña al sujeto natural o lo deforma, lo habilita o lo reprime.

La falta de una concepción productiva del poder, es decir, de la instancia intersubjetiva, del mundo social, de lo político, es la que permite estos desconciertos. El poder atraviesa a los sujetos, los conforma, los instituye. El sujeto es constituido, la

historia es el resultado de un proceso continuo y mutable de objetivación, el sujeto es el resultado de un proceso continuo y mutable de subjetivación.

Comprender la transformación teórica que suponen los procesos de subjetivación y objetivación, base de la teoría social post-estructuralista, es el gran paso para abrirnos hacia una nueva posibilidad. Necesitamos reforzar los aspectos de Biodanza –muy presentes en Toro– que refieren a la construcción política de una nueva subjetividad, a una nueva forma práctica de relacionarse entre los sujetos, nuevos vínculos que establezcan nuevas posibilidades, nuevos horizontes de lo vivible.

La base de nuestros problemas podría superarse mediante la negación teórica de la inmutabilidad del sujeto, ante el descubrimiento de la inexistencia de una *ontología* del animal social.

### **III**

## **La política de lo sexual**

Se ha dicho siempre que la sexualidad es un asunto privado y ajeno, por completo, a la política. ¡La reacción política no lo cree así!

WILHELM REICH

¿Somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que considere el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, al matrimonio o a cualquier otra obligación?

MICHEL FOUCAULT

Sabemos bien que el planteo realizado en el capítulo anterior no es sencillo. Exige grandes revisiones, empuja la teoría a horizontes complejos, la estira, la incomoda. Al mismo tiempo, no propone una solución mágica o inmediata. No existe posibilidad de revisar los conceptos a los que nos aproximamos en un sólo trabajo, ni en varios. No es posible coherentizar una postura sociológica post-estructuralista con la teoría de Biodanza en unas pocas páginas, sin revisar todo el contenido de la obra de Toro, riquísimo y extenso. Nuestra intención aquí no es esa.

Hemos propuesto un marco, un problema general y ciertas elaboraciones conceptuales que se nos presentan como alternativas interesantes, como una posibilidad de seguir encaminándonos hacia una teoría cada vez más ligada a nuestros intereses políticos explícitos, cada vez más elaborada desde distintos campos.

No es posible hacer una reelaboración conceptual profunda en este escrito, ni creemos que sea responsabilidad de un único texto. Realizamos aquí una convocatoria colectiva de trabajo. Creemos que se ha presentado una exposición de ciertas líneas básicas, un perfil general mediante el cual es posible moverse, adentrarse en la teoría de Biodanza desde una perspectiva sociológica.

En este capítulo intentaremos desarrollar mínimamente esta perspectiva en relación al problema de la sexualidad. Muchas veces la discusión puramente conceptual tiende a construir más problemas de los que realmente hay, a generar un bullicio teórico y no dejar el camino limpio para seguir adelante. Por lo tanto, poner en juego los planteos, encarar un problema teórico y desarrollarlo desde la perspectiva expuesta, puede incluso ayudar a esclarecer los puntos previos, a reforzarlos.

Queremos exponer aquí, de igual manera que en el apartado anterior, ciertos problemas teóricos y ciertas posibles modificaciones en vistas a solucionarlos.

La importancia de la sexualidad en el pensamiento moderno difícilmente pueda ser atribuida a la figura de Freud; es un proceso amplio, mayúsculo, fundamental, de la constitución histórica de la subjetividad contemporánea. Como ya hemos señalado, a partir del largo proceso de construcción del Estado burgués, la eficiencia del poder se encuentra cada vez menos en la aplicación de la fuerza, en el castigo corporal suplicante, en el ejemplo a través del dolor. “Esa eficiencia hay que buscarla en su modo de estar difuminado en multitud de puntos que son a un tiempo sujetos y objetos de su actuar”<sup>63</sup>, en la constitución de un *saber* legítimo asociado al hombre como objeto de estudio.

Lo que nos interesa al retomar el planteo de Bajtin y su crítica a la escuela freudiana, es resaltar la relación entre la teoría psicoanalítica y los procesos de configuración del yo de los que habla Foucault. En ese sentido, también retomar nuestras primeras palabras sobre las posibilidades de una teoría en términos de efecto, su puesta en juego constante mediante el discurso de los actores que configuran y realizan esa teoría, que la institucionalizan y la desarrollan.

En ese sentido, el *freudismo* ha llevado al paroxismo ciertas afirmaciones de Freud. Todo el proceso pre-histórico de la conformación de nuestra psiquis, proceso de oposición entre el principio de placer y el de realidad, la sexualización de todo el proceso de desarrollo del infante, la vinculación de la sexualidad natural con la perversión, y fundamentalmente el complejo de Edipo, son revisados por Bajtin, en tanto configuran la posibilidad de hablar de una esfera no histórica y no social de nuestra subjetividad. El primer amor hacia la madre y el primer odio hacia el padre “quedarán para siempre en nuestros sentimientos, los más auténticamente orgánicos, no serán jamás eclipsados por ninguna de nuestras relaciones ulteriores”<sup>64</sup>. Esta idea básica de la teoría de Freud, como expresa Bajtin, serán llevadas al extremo por la escuela freudiana:

Rank [en *El trauma del nacimiento*, 1923] llega hasta el punto de considerar a todas nuestras relaciones ulteriores como un simple sucedáneo de esta primera relación, y a nuestra unión carnal futura como una simple compensación parcial de la pérdida de nuestro estado intrauterino. De esta manera, todos los hechos de nuestra vida adulta extraerán su fuerza psíquica de este primer hecho reprimido en nuestro inconsciente, brillarán con luz prestada; y después no haremos más que reeditar indefinidamente –sin tener la menor conciencia de ello– este evento primordial del complejo de Edipo. [...]

---

<sup>63</sup> Agis, Domingo Fernández, *Foucault, identidad y sexualidad*, A Parte Rei, España, 2006. Pág. 8.

<sup>64</sup> Bajtin, Mijail, *Más allá de lo social, ensayo sobre la teoría freudiana*, Almagesto, Buenos Aires, 1998. Pág. 185.

A medida que la cultura y nuestro propio progreso cultural nos imponen nuevas represiones, se puede decir en general que lo esencial, el fondo de nuestro inconsciente, procede de pulsiones infantiles, y de pulsiones infantiles de índole sexual<sup>65</sup>.

No nos interesa aquí hacer una crítica teórica dentro del paradigma del psicoanálisis, ni una revisión profunda de las ideas de Freud<sup>66</sup>. Intentamos mostrar la dinámica fundamental de sus propuestas y el tipo de posibilidades teóricas que contiene. Podríamos decir simplemente que Freud se olvida de los distintos tipos de vivencia ligados al crecimiento del niño y a la relación con su madre y su padre, que realiza una identificación única con la sexualidad, olvidando fundamentalmente la afectividad. Podemos también decir que la sexualidad infantil de Freud está ligada sin muchas razones a una perversión innata, consecuencia del placer sin límites del niño, sin capacidad de regulación. Podríamos hacer muchos otros señalamientos de este tipo. Sin embargo, es mucho más importante que logremos comprender el movimiento general de una teoría que, para explicar las acciones y motivaciones del sujeto, se mantiene en un plano biológico, a-histórico, pre-social.

Creemos que Reich presenta una crítica fundamental a la teoría freudiana, hace explícita la maniobra ideológica de Freud, que transforma al inconsciente en una maraña, una mezcla indefinida de factores sociales y naturales, sin siquiera llegar a esbozar una diferenciación básica entre ellos.

Reich señala claramente que la base de la teoría cultural de Freud se encuentra en la siguiente frase: “La cultura debe su existencia a la represión del instinto y a la renuncia del instinto”. Reich desnaturaliza al inconsciente, separa el inconsciente ligado al instinto del inconsciente como resultado de la represión social. Luego, señala que la represión del instinto constituye una cultura, como decía Freud, pero sólo una específica: la cultura patriarcal en todas sus modalidades. No obstante, de ninguna manera es la represión el proceso fundamental para el desarrollo de *cultura* en términos generales<sup>67</sup>.

Reich, tanto como Marcuse, hacen de la represión un concepto social y una instancia histórica modificable, lo desnaturalizan, lo desembarazan de la abstracción biológica que tenía en la teoría de Freud. Oponen la represión necesaria e inevitable de lo instintivo para generar cultura, planteada por Freud, a la represión cultural existente y necesaria para establecer un tipo de dominación, una forma social específica de explotación económica.

---

<sup>65</sup> *Ibíd.* 185-186.

<sup>66</sup> Un aporte interesante en esa dirección puede encontrarse en: Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1985.

<sup>67</sup> Reich, Wilhelm, *La revolución sexual*, Planeta, Buenos Aires, 1993. Pág. 38-39.

Continúan, de todas formas, manteniendo el rastro de la *esencialidad* del sujeto, ya que no logran superar el concepto de *represión*. Este problema, el de tener que definir entonces la instancia natural del sujeto y su desarrollo ideal no-reprimido, nos acerca peligrosamente a la esfera de la normalización. Reich cambia la naturaleza del hombre, conceptualiza de otra forma qué haría el sujeto si viviera en una cultura que no lo reprimiera, pero no logra desprenderse de ese sujeto natural primero, alienado pero recuperable. Cambia su contenido, es cierto, pero no su forma.

En este sentido, cuando Reich vincula el proceso de represión moderna con la moral religiosa y el conservadurismo se encuentra con varios callejones sin salida. El primero de ellos es que vincula la naturaleza del acto sexual (como muchos otros) con la forma de los órganos sexuales. Y una vez que realiza este paso, solo le resta decir que tenemos que encontrar la forma de respetar la dinámica natural del acto sexual, que tenemos que regresar a la sexualidad *verdadera*. El segundo problema, es que se queda sin herramientas para definir el tipo de sexualidad que desea. Si el problema de la sexualidad es que se encuentra reprimida, ¿cómo realizamos una nueva sexualidad, de qué forma podemos definirla? Si el conservadurismo y la moral religiosa descendieran, si la negación del sexo y de la vida sexual no tuvieran la misma presencia, ¿nos veríamos inmediatamente librados de nuestra sexualidad típicamente moderna, habríamos regresado a nuestra *verdadera* sexualidad?

Creemos que a partir de ciertos conceptos e investigaciones históricas de Foucault sobre la sexualidad, estos problemas se hacen aun más claros. Ya regresaremos a ellos.

La concepción de la subjetividad como proceso de subjetivación, que hemos trabajado en el apartado anterior, es el resultado de varios trabajos foucaultianos, entre ellos, los tres volúmenes de *Historia de la sexualidad*, y *La hermenéutica del sujeto, curso en el Collège de France [1981-1982]*. Foucault se dedica en estas obras a una preocupación fundamental que recorre su obra: la relación entre *poder* y *saber*. En este sentido, plantea que “existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones. [Podemos decir que] a diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo”<sup>68</sup>. La construcción de un saber, constituido por y constituyente de las relaciones de poder, ha definido a través de una *verdad* del cuerpo, los límites de lo vivible, de lo real y posible.

---

<sup>68</sup> Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990. Pág. 45.

Sin embargo, la subjetividad deriva del poder y del saber, aunque no depende de ellos<sup>69</sup>. El escenario de las relaciones de poder puede ser deshilvanado, expuesto, y mediante esa exposición clara de las relaciones y procesos que han constituido al sujeto, podemos llegar a poner en duda el mismo proceso y las relaciones que se instituyen como su base. El sujeto puede dudar de su mismo proceso de constitución, puede afirmar su voluntad de oponerse a la normalización o acomodarse en sus tecnologías. Pero para ello, necesitamos desprender al sujeto de su propia definición, de la asunción de su naturalidad, de su esencia indispensable.

Foucault problematiza el papel del científico, la forma en que lleva adelante su tarea, los modelos que utiliza para realizarla, el funcionamiento específico de distintas ramas del saber y su relación con las relaciones de poder. En este marco, la crítica mordaz de Foucault a la metodología positivista y al psicologismo naturalista, incluso a veces realizada de forma tangencial, remarca la forma en que estas corrientes encubren su definición previa de los sujetos y los objetos, sus presupuestos filosóficos y epistemológicos, y logran conformar un discurso *objetivo*. Un discurso de objetividades en tanto más disfrazan y recubren la realidad de definiciones ideales: lo que *es* refiere siempre a un modelo psicológico-moral preconcebido.

Mientras exista una absolutización de lo natural como principio absoluto, y esa naturaleza refiere únicamente al mundo fisico-orgánico, a la realidad social no le resta otra explicación que la naturalista y la psicologista. En este sentido, la pericia psiquiátrica medico-legal y la transformación general del saber criminológico, de la escuela clásica al positivismo criminológico (representado por la figura arquetípica de Lombroso), funcionaron como instancias de *saber*, discursos con poder de decisión legal, con capacidad de definir la vida o la muerte, como discursos plenamente objetivos, técnicos, racionales.

La salida de estos grandes conflictos no puede surgir de definir una nueva naturalidad, una naturalidad distinta, sino de poder conformar un nuevo paradigma, un nuevo *saber*. Existe la posibilidad real de que las barreras que el sujeto ha colocado a su propia existencia se esfumen, pero sólo será posible a través de la configuración práctica de nuevos procesos de subjetivación, mediante la recuperación del sujeto de la voluntad de crearse a sí mismo. Pero esta creación es germen de un nuevo sujeto, no la recuperación del sujeto olvidado. Podríamos decir que *volver a uno mismo* es volver a

---

<sup>69</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1989.

esto que somos, *crearse a uno mismo* es asumir la voluntad de la transformación, es oponerse a las relaciones de dominación, es oponerse al *saber* legítimo y legitimante.

Por lo tanto, es necesaria una reactivación de los procesos de subjetivación a través de prácticas de libertad, no de liberaciones de la represión o recuperaciones de aquella *esencia* olvidada, no de liberaciones de aquello que el sujeto es como sujeto natural, sino de una redefinición ética del sujeto –a través de prácticas de libertad– que permita situarlo por fuera, no de las relaciones de poder, pero sí de una específica forma que estas pueden asumir: la dominación<sup>70</sup>. La forma en que esto puede lograrse es mediante la realización de una crítica feroz y constante de lo instituido como *verdad*, una genealogía de los procesos mediante los cuales fueron posibles las condiciones en que esa *verdad*, esa moral fue constituida, definida, asumida, y las formas en que se cristalizó en una forma específica de dominación.

Creemos que es posible encontrar una salida a las dificultades teóricas de Reich, si encaramos el problema de la sexualidad a partir de este otro enfoque. Habíamos dicho ya que Reich se encontraba ante dos problemas generales. Pasemos a analizar el primero, la vinculación de la naturaleza del acto sexual con la forma de los órganos sexuales.

Este paso clave de la teoría reichiana, se vuelve conflictivo cuando Reich tiene que analizar, por ejemplo, las relaciones homosexuales. Se encuentra con la necesidad de definir aquello que no se atiene al uso normal de las formas del cuerpo como antinatural o patológico. Aunque trata el tema con un progresismo indiscutible, sobretodo para el clima de época alemán de los treinta, la lógica normalizadora lo persigue. Aunque encuadra el problema a partir del sufrimiento, es decir, “todos los homosexuales sufren, por lo tanto deben atenderse para lograr superar su problema”; Reich sigue pensando en cómo curar a los enfermos. Aunque niega que se los deba perseguir o castigar, y apuesta a lo contrario, Reich vuelve a aplicar una lógica freudiana: hace de lo anti-social en sentido normativo –aquello que escapa de una moral construida socialmente– algo esencialmente inhumano, que es *esencialmente* enfermo<sup>71</sup>. Es cierto, esa anti-socialidad nace de la propia represión sexual, no podemos olvidarnos de ello. Sin embargo, aquello que *es* anti-social parece

---

<sup>70</sup> “Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos, como políticos o militares- nos encontramos ante lo que podemos denominar como estado de dominación”. Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Editorial Altamira, Argentina, 1996. Pág. 96.

<sup>71</sup> Reich, Wilhelm, *La lucha sexual de los jóvenes*, Diable erotique, Buenos Aires, 1984. Nos referimos aquí especialmente al capítulo 3, a propósito de la homosexualidad. Pág. 79-85.

claramente definido de antemano, aquello que se escapa de la matriz heterosexual no puede concebirse jamás como sexualidad *verdadera*.

Es necesario recuperar la importancia de la definición misma de lo anti-social como estrategia de poder, la construcción de esa verdad como parte fundamental del proceso de subjetivación. Esa sexualidad verdadera, el cuerpo y sus usos normales, comunes, claramente definidos y aprobados, son una conformación histórica.

Por ejemplo, el caso del tratamiento dado a los hermafroditas en la sociedad moderna resulta especialmente esclarecedor. Foucault pone en evidencia cómo, hasta el siglo XVIII, se les reconoce la posibilidad de tener dos sexos. Sin embargo, “las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo, las formas de control administrativo de los Estados modernos, han conducido poco a poco a rechazar la idea de la mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, en consecuencia, la libre elección de los individuos inciertos. A partir de entonces, se atribuirá a cada uno, un sexo y uno sólo”<sup>72</sup>. El discurso de la sexualidad *verdadera* ha sido el componente fundamental que permitió el proceso de normalización sexual.

En Biodanza, los conceptos de *identidad* y *potencialidad* deben ser defendidos, rescatados en su singularidad y especificidad. Ambos expresan una concepción del sujeto en movimiento, de la vida en movimiento, de lo biológico en movimiento, de lo social en movimiento. Nos es imposible tratar aquí estos conceptos si no queremos desviarnos demasiado del centro de este trabajo, pero sí nos es posible, teniendo en cuenta el desarrollo de estos conceptos en la teoría de Biodanza, asumir su diferenciación. Ambos conceptos suponen un grado amplio de reconceptualización, ninguno de ellos puede ser revestido por otra coraza, por cualquier otro concepto que se asuma similar. En este sentido, la identidad como la concibe Toro, y también como la desarrolla Wagner de Lima Góis en su trabajo *Identidade e Vivencia*<sup>73</sup>, no puede ser asimilada al concepto de autenticidad, ser uno mismo o ser natural.

---

<sup>72</sup> Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Vol. IV, Gallimard, Paris, 1994. Pág. 116-117.

<sup>73</sup> “Reconozco la identidad como metamorfosis, como proceso dialéctico histórico-social, construyéndose como acción y contradicción en un cotidiano cultural determinado” [...] “La vivencia primordial de sentirse vivo fortalece y permite la revelación de la identidad como algo distinto a todo lo demás y conectado a todo lo demás (particularidad-universalidad, inmanencia-trascendencia)” [...] “La identidad pulsa y fluye en red, en instantes inmanentes trascendentes, yendo a ningún lugar a no ser a lo más íntimo de lo íntimo. Toma las más diversas formas (gestos, personajes, roles), en una espiral que se mueve en el rumbo de la complejidad y el infinito. Es activa, surge del acto de moverse; es expresiva, surge de la presencia”. Góis, Cezar Wagner de Lima, *Identidade y Vivencia: una visión biocéntrica*, Barcelona/Porto Alegre, 1997. Pág. 26-30

La idea de pensar el regreso a nosotros mismos, a lo que somos en esencia, a nuestra autenticidad –concepción moral un poco ligada a Sartre, un poco al hippismo–, todo ese discurso de lo que debemos ser en tanto naturalidad, es lo que permite, por ejemplo, la adjudicación natural de ciertos roles a la mujer y al hombre, de ciertas características energéticas, milenarias, auténticas.

Es el efecto de ese discurso lo que nos da el espacio de verdad legitimada para hablar de características naturales de lo femenino y lo masculino. Esa violencia simbólica, esa constitución de una autoridad discursiva en términos de verdad, esa *difuminación* del poder, de las relaciones de fuerza, establece un campo en el que las diferencias entre hombre y mujer están institucionalizadas, más allá del bien y del mal. Esta capa discursiva –violencia simbólica mediante, asunción corporal de las diferencias– constituye la legitimación de un tipo de ordenamiento jerárquico no definido con claridad, y lo destituye de su puesta en juego en el terreno de lo práctico, de las relaciones de fuerzas, de la disputa política, acción y discurso.

Podemos decir que este discurso de la naturalidad configura una institucionalización de lo verdadero, de lo legítimo, y por lo tanto, delimita las posibilidades de la resistencia, en tanto esas diferencias se hallan corporalizadas, en tanto la violencia simbólica se encuentra interiorizada como verdad legítima.

El trabajo de construcción simbólico [...] se completa y se realiza en una transformación profunda y duradera de los cuerpos (y de los cerebros), o sea, en y a través de un trabajo de construcción práctico que impone una definición diferenciada de los usos legítimos del cuerpo, sexuales sobre todo, que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la pertenencia al otro sexo<sup>74</sup>.

En el mismo sentido opera la mayoría de las veces la teoría psicoanalítica: como una ideología justificadora que, al aceptar desprejuiciadamente los postulados de la visión masculina del mundo (derivada de su dominación), constituye una naturalización de una construcción social. Por esta razón Bourdieu comienza *La dominación masculina*, citando dos frases de Freud:

Ella (la niña) observa el gran pene bien visible de su hermano o de un compañero de juegos, lo reconoce de inmediato como la réplica superior de su propio pequeño órgano oculto y, a partir de ese momento, es víctima de la envidia del pene. [...]

---

<sup>74</sup> Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000. Pág. 37.

Se vacila antes de confesarlo, pero no se puede dejar de pensar que el nivel de lo que es moralmente normal entre las mujeres es otro. El superyo de éstas jamás será tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como el del hombre<sup>75</sup>.

El mito de la superioridad masculina se encuentra tan sólido, que el propio discurso que conforma su legitimidad puede dedicarse a hablar de lo evidente, ya no requiere una sobrejustificación. Puede dedicarse a hablar de las formas del cuerpo (¿qué más objetivo que ellas?), las de los órganos sexuales específicamente, para objetualizar lo construido mediante una lucha política. La valorización de los órganos masculinos, en el caso del psicoanálisis, ofrece una burda y sistemática imagen de la cosmología falonarcisista<sup>76</sup>.

Esta dominación, como cualquier otra, estructuración de unas redes de poder más o menos cristalizadas, definidas e inamovibles, se encuentra presente y se reproduce en los refranes, en poemas, en la nueva sexología mediática, en frases de adornos, calcomanías, cantos, proverbios. Nos viene a la mente una imagen de Nanni Moretti, gritando a viva voz: ¡Ma come parla! ¡Le paroli sono importanti!<sup>77</sup>

Pero sobretodo, cualquier dominación se encuentra fundamentalmente reproducida en la distribución y diagramación de los espacios, en las divisiones interiores de la casa, en todas las prácticas, casi siempre a la vez técnicas y rituales, especialmente en las técnicas del cuerpo, postura, ademanes y porte<sup>78</sup>.

El atravesamiento de los cuerpos, característica fundamental del poder, deriva en técnicas específicas de control-dominación, con las cuales no podemos confabular.

Aquí nos encontramos con la segunda dificultad con la que se cruzaba Reich: ¿cómo definir la sexualidad que deseamos? ¿Cómo podemos poner en práctica una sexualidad que no reproduzca las esferas del poder, que no limite las posibilidades del sujeto, que se transforme en una práctica de libertad?

Hoy en día nos encontramos con problemas muy distintos al tipo de conservadurismo y negación de la sexualidad del que hablaba Reich, lo cual no quiere decir que esos procesos de represión no continúen. Sin embargo, podríamos decir que nos encontramos ante una enorme y devastadora cultura de la sexualidad; sólo la invasión de la nueva sexología mediática es un ejemplo claro del proceso. Por lo tanto, ¿en qué sentido

---

<sup>75</sup> Freud, Sigmund, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, en *La vie sexuelle*, PUF, París, 1977. Pág. 126 y 131.

<sup>76</sup> Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

<sup>77</sup> *¡Pero cómo habla! ¡Las palabras son importantes!* Frase del personaje de Moretti (Michele Apicella) en la película *Palombella Rossa* (1989).

<sup>78</sup> Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

podemos decir que existe un gran tabú respecto al sexo en la forma en que lo expresaba Reich? ¿No estaremos, en realidad, ante el fenómeno de una imagen, un discurso, y una forma de vivir la sexualidad que nos disgusta, que reproduce las formas vigentes del poder? ¿No estaremos ante una sexualidad disciplinaria, ante una vivencia limitada de nuestra corporeidad, ante procesos que circunscriben el marco de lo factible a ciertos movimientos, a ciertos placeres y no a otros? ¿No estaremos aún hoy ante una sexualidad vinculada con la dominación, con la anatomía, con la genitalidad, con el dolor y el sufrimiento?

Cuando Reich mismo se encuentra ante estos problemas, su concepción del sujeto natural parece complicársele, pues aboga por un *tipo* de sexualidad específica, no por cualquier sexualidad, no por el acto sexual; no aboga por el intercambio de fluidos, por las posturas del Kamasutra, por nuevos *tips* para que *ella* muera en la cama.

La dinámica circular que propone Reich es muy interesante, y se encuentra en la búsqueda de demostrar cómo los teóricos de la burguesía han logrado hacer una teoría anti-sexual, mediante la negación del tipo de sexualidad que ellos mismos han constituido. Se ha construido socialmente un tipo de sexualidad dominante, una sexualidad disciplinaria, una sexualidad represiva, y esta sexualidad se ve negada como peligrosa, como la sexualidad en abstracto, como la naturaleza del sujeto desprendiéndose de sus ataduras. Acordamos absolutamente con Reich, pero nos preguntamos: ¿para qué darle otro contenido a esa misma naturaleza? ¿Por qué es necesario definir la naturalidad del sujeto, cuáles serían sus acciones si no estuviera atravesado por la cultura? Si no estuviera atravesado por esta cultura, ¿no sería otro sujeto totalmente distinto, simplemente otro sujeto cultural?

Si Reich observa en el matriarcado la posibilidad de la superación de la represión sexual, ¿no será porque allí se ha configurado otro proceso histórico, otro tipo de prácticas, otra forma de vivir la sexualidad, otra cultura de lo sexual, otro tipo de sujeto? La gran pregunta que se nos avecina es la siguiente: ¿por qué necesitamos de la base inamovible de lo natural, de lo esencial, para guiar nuestros pasos hacia una nueva ética?

Podemos hablar de dos procesos, distintos y distinguibles: un proceso de liberación, y la instauración de una práctica ética de la libertad. Si elegimos este camino, es necesario que revisemos el concepto mismo de *liberación*, que lo integremos en un nuevo marco.

Si comprendemos la liberación como el único proceso realizable por el sujeto, de la manera en que lo hace Reich, aceptaríamos la idea de este fondo humano esencial, que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión o como

consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y políticos. Si el sujeto liberara ese fondo, lo dejaría ser. Si lograra superar los cerrojos represivos, volvería al contacto consigo mismo, con su naturaleza última, y restauraría una relación plena y saludable consigo mismo.

Esto llevaría también a la idea de que es posible realizar un proceso cultural de liberación absoluta, en definitiva, un proceso no cultural. Aquí no defendemos la tesis freudiana, no decimos que la represión es necesaria para construir cualquier forma de cultura. Decimos todo lo opuesto. Si conceptualizamos a la cultura y a todo proceso social como proceso de subjetivación, es decir, productivo y no puramente represivo, sólo una instancia no social nos permitiría regresar al sujeto natural, a la liberación de su fondo humano esencial y equilibrado<sup>79</sup>.

Por otra parte, esto no significa que no exista la liberación o que los procesos de liberación no sean necesarios. Pero para comprender esto es substancial comprender la diferenciación entre relaciones de poder y relaciones de dominación. La definición foucaultiana de la dominación, relaciones de poder bloqueadas y fijas, por violencia física o por violencia simbólica, abre el camino a vincular la liberación con el desbloqueo de estas esferas de inmovilidad estratégica, donde uno de los sujetos o grupos envuelto en las relaciones no tiene capacidad de rebatir, de proponer, de seducir, o de influir en las acciones del otro. El poder no puede ejercerse, no existe como relación, si no hay libertad. Si la acción del otro se encuentra absolutamente rutinizada, negada de sus posibilidades de modificación, entonces sólo podemos hablar de dominación.

Por lo tanto, la liberación sería una instancia fundamental para poder configurar prácticas de libertad. Allí donde existe un estado de dominación, es absolutamente necesario un proceso liberador, que quiebre la inmovilidad de esas relaciones, que restituya la libertad de movimiento de esos sujetos.

La liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad. Si consideramos, por ejemplo, la sexualidad, es cierto que han sido necesarias una serie de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha sido preciso liberarse de una moral opresiva que concierne tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad: pero esta liberación no permite que surja una sexualidad plena y feliz en la que el sujeto habría alcanzado al fin una relación completa y satisfactoria<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Editorial Altamira, Argentina, 1996.

<sup>80</sup> *Ibíd.* Pág. 97.

¿Tiene sentido *liberar* nuestra sexualidad? ¿No necesitamos más bien definir prácticas que configuren una nueva forma de sentir el placer, una nueva forma de vivir nuestras relaciones eróticas, amorosas y pasionales con otros? ¿A partir de qué *ethos*, a partir de qué modo de hacer y de comportarse?

Toro presenta, a nuestro entender, un camino enormemente seductor: la *afectividad*.

Desde la lectura de los primeros apuntes de la teoría de Toro, una pregunta siempre anda por ahí, escurridiza, dando vueltas. Si se describen cinco líneas de vivencia, pero todas se encuentran unificadas en la vivencia integradora, foco primario del marco teórico, ¿por qué nos referimos a Biodanza como una actividad de integración *afectiva*? ¿Qué tiene lo afectivo que lo hace una vivencia especial, diferente, separable?

La respuesta es obvia y al mismo tiempo se nos revela compleja: NADA.

La afectividad no es más importante que cualquiera de las otras líneas, al menos no revela su importancia en relación con las demás, por su propia forma, por su relevancia intrínseca, por su morfología. Sin embargo, es la línea fundamental para nuestro trabajo, define a nuestra actividad en un sentido básico: es la base de nuestro programa *político*. La afectividad es nuestra propuesta central para configurar una nueva ética, para afirmar nuestra voluntad de crearnos a nosotros mismos, de desafiar los límites de la dominación.

Se revela como el camino para encontrarnos con una ética de la vida, el pasaje a través del cual podemos vivirnos en empatía, más allá de los límites de lo imaginable, de lo factible. El afecto constituye la posibilidad misma de construir una nueva sexualidad, retributiva, centrada en el *cuidado de sí*.

El “conócete a ti mismo” que tanto criticaba Foucault, se nos presenta como una práctica de dominación, como un buceo inoportuno hacia las profundidades del yo. La posibilidad de lo amoroso, de lo afectivo, de la empatía, es el verdadero tabú de la modernidad. Masificar el sentido vinculante de las relaciones entre los sujetos, la posibilidad de conformarnos por fuera de las formas de subjetivación de las instituciones modernas, disciplinarias y normalizantes, se activa en medio de la experiencia de lo trascendente. Necesitamos borrar los límites, derretir las fronteras, vivir el cuerpo mientras lo aniquilamos, sentir el alma mientras desaparece.

No necesitamos al sujeto natural para que nos guíe en esta travesía. Necesitamos encontrarnos con el otro, no con nosotros mismos; necesitamos convertir los vínculos en vínculos de encuentro, dismantelar las formas de dominación, las relaciones de poder constituidas, las verdades institucionalizadas. Nuestra acción en la sesión de Biodanza se encamina en ese proyecto: transformar las posibilidades, atacar a las relaciones de poder

allí donde son la armadura, realizar en la esfera de lo práctico un nuevo *tipo* de vivencia, modificar las acciones, configurar nuevos saberes y nuevas subjetividades.

Si Reich planteaba una nueva forma de vivir la sexualidad, por qué no definirla en la práctica, en la relación entre los sujetos, en una nueva ética que integre al placer del otro en el placer propio, integrar al otro en el *cuidado de sí*.

“Cuidar de sí es el cuidado del hacer y no el cuidado del alma como sustancia”<sup>81</sup>. No podemos cuidar realmente de nosotros sino a través de una proyección social del cuidado. Realizar este proceso impone asumir la necesidad de un nuevo sujeto, y por lo tanto, de nuevas relaciones subjetivantes.

Si deseamos un nuevo sujeto deseamos otros espacios, otras relaciones de poder, otras estructuras, otros marcos de sentido, otros horizontes, otras posibilidades. Si queremos vínculos sin rastros de dominación, queremos liberarnos de ataduras, pero sobre todo queremos construir un nuevo *sujeto*, nuevos procesos prácticos de constitución de la subjetividad. No tenemos la necesidad de ser quienes somos en realidad, porque esa realidad no nos gusta. Podemos dejar de querer conocernos y empezar a crearnos.

---

<sup>81</sup> Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990. Pág. 59.

## **Conclusión**

Tejer la vida es construir un cotidiano de vínculo, un trabajo con sentido, con placer, abrirse al encuentro con las personas y luchar contra la opresión y la explotación simplemente porque se ama al otro y a la vida.

CEZAR WAGNER DE LIMA GÓIS

Me sorprende el hecho de que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que no concierne más que a la materia, no a los individuos ni a la vida, que el arte sea una especialidad hecha sólo por los expertos, por los artistas. ¿Por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara o esta casa puede ser un objeto de arte pero mi vida no?

MICHEL FOUCAULT

El trabajo que aquí termina está comenzando al mismo tiempo. Es parte integral de un proceso complejo, personal y grupal, un dejarse atravesar por la teoría y la práctica de Biodanza, por la belleza de lo trascendente, por la intensidad de los abrazos recibidos. Es también el resultado de un proceso de transformación de lo cotidiano, modificación continua de las ideas, de los marcos de significación a los que suscribía, de la vivencia de lo político. Este proceso, sumado a una intensa formación en Sociología, ha sido el germen, no sólo de este trabajo, sino de una forma particular de comprender Biodanza. Vivir la lenta y progresiva transformación en la propia subjetividad, es la base a partir de la cual la integración deviene acción subjetivadora, una práctica en el mundo de la práctica.

Biodanza es entonces una herramienta, un proyecto; parte de una teoría y ejerce un poder, sacude el nudo de relaciones sociales del cual somos resultado, lo conmueve, lo moviliza, lo pone de nuevo en riesgo. Su tipo de efecto político, en la configuración de esas redes, depende del camino teórico y discursivo que tome. Ese camino está en pugna continuamente. Cada acción, movimiento corporal o discursivo, cada interpretación que busca ser legitimada y legitimante, define y re-define nuestro campo.

Para nosotros, es imposible referirnos en Biodanza únicamente a un proceso de liberación de las instancias represivas, pues esto confrontaría necesariamente con nuestra propia acción y nuestra propia metodología. La renovación práctica y el re-aprendizaje afectivo que propone la sesión de Biodanza, son fundamentalmente liberadoras, es cierto, pero mucho más que ello, constituyen prácticas de libertad. Destituyen a las relaciones de su marco de dominación, pero no se contentan con ello: quieren definir nuevas formas, nuevos confines, nuevas formas de ser con el otro y consigo mismo, un vértigo de lo

trascendente, amar al todo y desde ese amor, desafiar su realidad con nuestras manos y nuestro llanto.

No creemos en la liberación mediante una negación de las instancias represivas, pues aunque quizás esa negación sea una etapa necesaria, se nos revela enteramente insuficiente. Nos concentramos en un proceso intenso de re-configuración práctica, que no es tanto un camino de retorno a la fuente del sujeto, como un incierto camino hacia una ética de la libertad. Podemos decir junto a Foucault, que “el problema político, ético, social, filosófico de nuestro tiempo no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado, y del tipo de individualización que está relacionada con el Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetivación mediante el rechazo de esta clase de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”<sup>82</sup>.

Como bien plantea Toro, “la conciencia ética no es una manifestación intelectual o de las funciones lógicas”<sup>83</sup>, el *ethos* ha sido reformado por el iluminismo, se ha configurado una racionalización de lo ético. Es necesario recuperar el *ethos* en tanto práctica, en tanto hacer, en tanto *ser en el mundo*, en tanto *ser con el otro y con lo vivo*.

La configuración de esta ética no nace por sí sola mediante la supresión de aquello que oprime al sujeto, pues entonces podemos olvidarnos de toda esfera productiva de las relaciones de poder y de toda configuración social del sujeto. Nace, lo que es mucho más importante, a partir de la transformación efectiva de las prácticas, de su recurrencia, de su habitualidad; y este accionar se configura como la base de un proceso subjetivador, como la posibilidad de una nueva matriz subjetivante, afectiva y liberadora.

En este sentido, creemos que Biodanza es un llamado a politizar la vida, a hacer de todo acto un acto político, de toda acción una acción política, de toda relación una relación política. Las palabras de Reich se nos hacen imprescindibles, pues necesitamos comprender que “la alta política no se hace en los almuerzos diplomáticos sino en la pequeña vida diaria, es absolutamente indispensable una conciencia social, una politización de la vida cotidiana”<sup>84</sup>.

Creemos que Biodanza es un llamado a configurar una nueva ética, a desprendernos aguerridamente de todo lo que nos sujeta, a recuperar la posibilidad de la libertad, a destituir toda relación que devenga dominación, todo espacio social cristalizado que

---

<sup>82</sup> Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, en Terán, Oscar (compilador), *Discurso, poder y subjetividad*, El cielo por asalto, Argentina, 1995.

<sup>83</sup> Toro Araneda, Rolando, *Afectividad*, Curso de formación docente, IBF, 1998.

<sup>84</sup> Reich, Wilhelm, *La revolución sexual*, Planeta, Buenos Aires, 1993. Pág. 22.

niegue posibilidades de movimiento y de desplazamiento. Pero una vez que logremos destituir la dominación, en todas las esferas de lo institucionalizado, cuando recuperemos la posibilidad de la libertad, cuando tiremos por la borda todos los símbolos asfixiantes, no nos detendremos.

Nuestra política es una política práctica, “una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación”<sup>85</sup>. No nos detendremos. No nos contentamos con dejar de ser explotados u oprimidos: no pararemos hasta ser felices.

---

<sup>85</sup> Freire, Paulo, *La pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.

## Bibliografía

- Agis, Domingo Fernández, *Foucault, identidad y sexualidad*, A Parte Rei, España, 2006.
- Bajtin, Mijail, *Más allá de lo social, ensayo sobre la teoría freudiana*, Almagesto, Buenos Aires, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault*, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México D.F., 1997.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *La reproducción, elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.
- Castro, Edgardo, *Michel Foucault: Sujeto e Historia*, Tópicos, Santa Fe, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Foucault, Michel, *Diálogo sobre el poder, conversación y debate informal con estudiantes de Los Angeles*, en Wade S. (comp.), *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Vol. IV, Gallimard, Paris, 1994.
- Foucault, Michel, *El sexo como moral: entrevista con Michel Foucault*, en *Le Nouvel Observateur*, Paris, 1984.
- Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, en Terán, Oscar (compilador), *Discurso, poder y subjetividad*, El cielo por asalto, Argentina, 1995.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Editorial Altamira, Argentina, 1996.
- Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- Foucault, Michel, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Buenos Aires, 1995.

- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.
- Freud, Sigmund, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, en *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1977.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Giddens, Anthony, *Perfiles y críticas en Teoría Social*, en Perla Aronson y Horacio Conrado (compiladores), *La teoría social de Anthony Giddens*, Oficina de publicaciones del Ciclo Básico Común (UBA), Buenos Aires, 1999.
- Góis, Cezar Wagner de Lima, *Biodanza, identidad e vivencia*, Instituto Paulo Freire de Ceará, Fortaleza, 2002.
- Góis, Cezar Wagner de Lima, *Identidad y Vivencia: una visión biocéntrica*, Barcelona/Porto Alegre, 1997.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas*, Folios, México, 1984.
- Jay, Martín, *La imaginación dialéctica, Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1986.
- Stück, Marcus y Alejandra Villegas, *Zur Gesundheit tanzen? Empirische forschungen zu Biodanza*, Schibri-Verlag, Leipzig, 2008.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1985.
- Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Agebe, Buenos Aires, 2003.
- Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.
- Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas Vol. 1*, Moscú, 1974.
- Moreno, Hugo Cesar, *Bourdieu, Foucault y el poder*, Voces y contextos N° 2, México, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1975.
- Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Alianza, Madrid, 1984.

- Reich, Wilhelm, *La lucha sexual de los jóvenes*, Diable erotique, Buenos Aires, 1984.
- Reich, Wilhelm, *La revolución sexual*, Planeta, Buenos Aires, 1993.
- Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.
- Tiryakian, Edward A., *La fenomenología existencial y la tradición sociológica*, en Remmling, Gunter W. (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Toro Araneda, Rolando, *Afectividad*, módulo del curso de formación docente, IBF, 1998.
- Toro Araneda, Rolando, *Modelo teórico de Biodanza*, módulo del curso de formación docente, IBF, 1998.
- Toro Araneda, Rolando, *Teoría da Biodança, Coletânea de textos*, Volumen I y II, ALAB, Fortaleza, 1991.